المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
الجمعية الفقهية السعودية

الجمعية الفقهية السعودية

مجلة الجمعية الفقهية السعودية

مجلة فصلية محكمة متخصصة

العدد الخامس والعشرون
شوال
١٤٣٦هـ / ٢٠١٥م

العدد الخامس والعشرون

شوال ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م

حقوق الطبع محفوظة

للجمعية الفقهية السعودية

رقم الإيداع ١٤٢٧/٢٩١٣

بتاريخ ١٤٢٧/٥/١هـ

الرقم الدولي المعياري (ردمد) ٢٩٦٩-١٦٥٨

عنوان المجلة

ص.ب: ٥٧٦١ الرمز: ١١٤٣٢

الرياض

هاتف: ٢٥٨٢١١٨ - ٢٥٨٢٣٣٢

فاكس: ٢٥٨٢٢٤٤

mfiqhiah@gmail.com

المحتويات

البحوث

بسم الله الرحمن الرحيم

ضوابط النشر في المجلة

١ أن تتوافر في البحث صفات الأصالة، واستقامة المنهج، وسلامة اللغة والأسلوب.

٢ ألا يكون البحث منشوراً أو مقبولاً للنشر في وعاء آخر.

٣ ألا يكون مستلاً من عمل علمي سابق.

٤ ألا تزيد صفحاته عن خمسين صفحة، ولهيئة التحرير الاستثناء من ذلك.

٥ أن يكون في تخصص المجلة (الفقه وأصوله).

٦ أن تجعل حواشي كل صفحة أسفلها.

٧ أن يتقدم الباحث برغبته في نشر بحثه كتابة مع التزامه بعدم نشر بحثه قبل صدور المجلة إلا بعد موافقة خطية من هيئة تحرير المجلة.

٨ أن يقدم الباحث ثلاث نسخ مطبوعة على الحاسوب مع CD وملخصاً موجزاً لبحثه، ويمكن إرسال البحوث عن طريق بريد المجلة الإلكتروني.

٩ يجعل مقاس الحرف في الصلب (١٨) وفي الحاشية (١٤)، ونوع الخط (Traditional Arabic).

١٠ يحكم البحث من قبل متخصصين اثنين على الأقل.

١١ لا تعاد البحوث إلى أصحابها؛ نشرت أو لم تنشر.

١٢ للمجلة الحق في نشر البحث في موقع الجمعية وغيره من أوعية النشر الإلكتروني بعد اجتياز البحث للتحكيم.

١٣ يعطى الباحث خمس نسخ من العدد الذي تم نشر بحثه فيه.

١٤ البحث المنشور في المجلة يعبر عن رأي صاحبه.

افتتاحية العدد

لسماحة مفتي عام المملكة العربية السعودية
الشيخ عبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ
رئيس شرف الجمعية

الحمد الله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله وصحبه وسلم

فقد رفع الله سبحانه وتعالى من شأن الوالدين وأوجب الإحسان إليهما

قال جل وعلا: ﴿وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنًا﴾، والإحسان الواجب للوالدين يكون بالأمور التالية:

أولًا: بالإنفاق عليهما خصوصا حال احتياجهما وضعفهما لمرض أو كبر سن ونحو ذلك.

ثانيًا: خدمتهما برعايتهما وبخطابهما بالخطاب اللّين الذي يشفّ عن الرحمة والإحسان؛ لأن الأبوين هما السبب في وجودك بعد الله، فواجب عليك أن ترعى حقهما، وأن تحسن إليهما، وأن تحترمهما، وأن تعرف لهما مقامهما ومكانتهما، فإن الله جل وعلا أوجب حقهما

بعد حقه، وقرن حقه مع حقهما، في آي من القرآن، قال جل وعلا:
﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾ وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِى صَغِيرًا ﴿٢٤﴾﴾
[الإسراء:٢٣-٢٤].

إذًا فالإحسان بالقول الطيب، ثم الدعاء لهما أن يحسن الله إليهما، وأن يجازيهما عنك خيرًا، ثم الإحسان بالنفقة والإحسان بالسكنى، والإحسان بالخدمة، والإحسان بالسمع والطاعة لهما في المعروف، فإن هذا البر يجعل الله فيه خيرًا كثيرًا، وعملًا عظيمًا، فيبارك الله للعبد في عمره وولده وماله ووقته، ويهيئ الله له من ذريته من يخدمونه، ويحسنون إليه، ويرعون حقه، ويقوم بواجبه جزاء لما قدم لوالديه من الخير العظيم.

وقد جعل النبي ﷺ بر الوالدين مقدمًا على جهاد التطوع، فإنه لما قال له رجل: يا رسول الله، إني أبتغي الجهاد؟، قال: «أحي أبواك»، قال نعم، قال: «ارجع ففيهما فجاهد»، فجعل برهما والإحسان إليهما جهادًا في سبيل الله؛ لأن هذا أمرٌ ما تقوى عليه إلا النفوس الطيبة ذات المروءة والأخلاق الطيبة، الذين يقابلون الجميل بالجميل والفضل بالفضل، إن المخلوق لو أحسن إليك يومًا لكان في قلبك محبة له، ومودة له؛ لأجل إحسانه لك بأمر ما من الأمور، إما ماديًا أو معنويًا، والأبوان قد قدما لك خدمة عظيمة، وخيرًا كثيرًا، فالأمّ تحملت المشاق بالوحم والحمل والوضع والإرضاع والحضانة والخدمة إلى أن كبر سنك واستقر حالك، والأب كم شقي بطلب الولد، وكم أنفق، وكم بذل ووفر للأولاد من الخير، أفحقهما بعد ذلك أن يهجرا أو ينسيا أو يهانا أو يرميا في دار العجزة، وكأنه لا يعرفهما، إن العقوق دليل على ضعف المروءة، وقلة الوفاء، وسوء الأخلاق، ونكران الجميل، وإن البر علامة للوفاء، وحسن الخلق، وقوة الإرادة، فلا يقوى على بر الوالدين والإحسان إليهما إلا ذوو

التقى، ولهذا جعل الله عقوقهما طريق العصيان والشقاء، قال سبحانه في حق يحيى عليه السلام: ﴿وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَكُن جَبَّارًا عَصِيًّا ﴿١٤﴾﴾ [مريم]، وقال في حق عيسى ابن مريم عليه السلام: ﴿وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا ﴿٣٢﴾﴾ [مريم]، فجعل العقوق شقاء، فالعاقّ شقي وعاصٍ بلا شك، والعاقّ في نفسه قلق مضطرب، فحياته شقاء، ولا يهنأ بعيش.

وبر الوالدين سبب لتفريج الكربات، والنجاة من المضائق، كقصة الثلاثة الذين آواهم المبيت إلى الغار، ثم أطبقت عليهم الصخرة،، ولم يجدوا سبيلًا، إلا أن يتوسلوا إلى الله بصالح أعمالهم، فكان أن توسل أحدهم ببر والديه حتى نجاهم الله، وهكذا يحفظ الله البار في نفسه وأهله وماله، وتحيط به عناية الله، ويعيش في أمان واطمئنان، وراحة بال، وانشراح صدر، وقرة عين، كما أن البرّ بالوالدين سبب لبركة العمر، يقول صلى الله عليه وسلم: «من أحب أن ينسأ له في أجله، ويبسط له في رزقه فليصل رحمه» وأي رحم أعظم، وأفضل من رحم الأب والأم.

إن الإحسان للأبوين عمل شريف تتفق الفطر السليمة على استحسانه، ولا يرفضه ويشك فيه إلا شقي والعياذ بالله.

إن البر بالوالدين يمتد إلى ما بعد موتهما فقد قال رجل يا رسول الله هل بقي من برّ أبَوَيّ شيء أبر بهما بعد موتهما، قال: «نعم، الصلاة عليهما»، أي الدعاء، «الصلاة عليهما، والاستغفار لهما، وإنفاذ عهدهما، وإكرام صديقهما، وصلة الرحم التي لا توصل إلا بهما».

فمن برّهما أن تصل أرحامهما، وأن تبرّ أصدقاءهما، وأن تُنَفِذ عهودهما ووصاياهما، وأن تسعى في قضاء دينهما، إن كان عليهما دين.

فقد أتى رجل أعرابي لابن عمر رضي الله عنهما فسأله فأخبره عن اسمه فأعطاه حماره وعمامته التي كانت عليه، فقيل: يا ابن عمر إنهم الأعراب، يكفيهم

القليل، قال: إن أبا هذا كان صديقًا لعمر، وإني سمعت رسول اللّه ﷺ يقول: «إن أبرّ البر إكرام الرجل أهل ودّ أبيه».

وجاء رجل لابن عمر حاملًا أمه على ظهره، يطوف بها فقال : يا عبد اللّه بن عمر، أتراني أدّيت حق أمي، قال: لا، ولا طلقة من طلق الولادة، ولكنك محسن واللّه يثيبك. ولقد كانوا يتقربون إلى اللّه ببرّ الوالدين، حتى ما كانوا يخاطبونهما باسمائهما تأدبًا، بل يقولون: يا أبتاه، ويا أماه.

فالواجب أن يربى النشء على هذه الأخلاق الفاضلة، وأن يشعر الأبناء والبنات من الأب والأم بالعناية بأبيهما وأمهما، فإذا رأى الأولاد أبويهم وكيف يعاملان والديهما بالاحترام، والإجلال والتقدير، نقلوا ذلك الأدب الحسن والخلق الجم وتأثروا به، ونشؤوا عليه، والعكس صحيح.

رزقني اللّه وإياكم البر والإحسان والتوفيق والسداد.

وصلى اللّه وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم،،

كلمة التحرير

أ. د. عبدالعزيز بن سعود الضويحي

الحمد لله نحمده و نستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير، وصلى الله على نبينا محمد الذي أرسله إلى الناس بشيرًا ونذيرًا، وعلى آل محمد وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا .

أما بعد:

فمن مقاصد البحث العلمي الإضافة العلمية التي يسعى الباحث لها في بحثه، ولتحقيق ذلك لا بد للباحث من استقراء من كتب في موضوع بحثه من خلال عرض الدراسات السابقة، ومعرفة تاريخ كل من كتب في الموضوع، ومدى الإضافة العلمية، كما ينبغي له معرفة أغراض التأليف التي ذكرها العلماء.

وهذا يتطلب جهدًا من الباحث، لمعرفة ما صنف في موضوع بحثه وأهم من كتب في موضوع البحث، خاصة في مجال الأبحاث الفقهية، فاستقراء وجمع ما كتب في موضوع البحث من المهارات الضرورية، لتحقيق الإضافة العلمية وتميز البحث العلمي.

وقد يسر الله سبحانه وتعالى وسائل التقنية الحديثة في البحث ومعرفة بعض من كتب في الموضوع العلمي الذي يراد الكتابة فيه.

إلا أنه ينبغي أن لا يكتفي بهذا الأمر، بل لا بد من البحث وبذل الجهد من القراءة وسؤال المختصين في مجال بحثه.

خاصة مع كثرة الرسائل العلمية، التي تسجل في الجامعات وكثرة الأبحاث التي تنشر في المجلات العلمية، مع عدد كبير من المؤلفات العلمية، التي تطبع وتعرض في المكتبات.

وهناك بعض الأبحاث لو بذل فيها الباحث جهدًا لمعرفة من كتب فيها لما أقدم الباحث على اختيار الموضوع.

وقد ذكر العلماء المعاني التي تراعى عند التأليف، وتعد إضافة علمية ومعيارًا للأصالة والابتكار، منهم أبو حيان، وحاجي خليفة، والقاسمي[(١)].

ذكروا أنه ينبغي أن لا يخلو التصنيف من أحد المعاني الثمانية، التي صنف لها العلماء، وهي: اختراع معدوم، أو جمع متفرق، أو تكميل ناقص، أو تفصيل مجمل، أو تهذيب مطول، أو ترتيب مختلط، أو تعيين مبهم، أو تبيين خطأ.

ولذلك تعد الإضافة العلمية من الأمور التي تعد شرطًا لتميز أي وسيلة للنشر، خاصة المجلات العلمية المتخصصة.

وهذا الأمر محل اهتمام من مجلة الجمعية الفقهية منذ التأسيس، وتحرص عليه في معايير النشر، ونرجو أن يتحقق ذلك في مجمل الأبحاث المنشورة، وكان ذلك من الأمور التي يصعب تحققها في الجميع.

هذا والله أسأل التوفيق والسداد، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه.

رئيس التحرير



(١) انظر: كشف الظنون ١/ ٣٥، وقواعد التحديث ٣٨.

الطبيعة البشرية ومراعاتها في الخطاب الشرعي

إعداد:
أ. د. سعيد بن متعب بن كردم القحطاني
الأستاذ بقسم أصول الفقه في كلية الشريعة وأصول الدين
جامعة الملك خالد

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد:

فإن من أعظم خصائص التشريع السماوي صدوره ممن يعلم السر وأخفى، وهو سبحانه المطلع على ما تنطوي عليه كل نفس، وقد أقسم بها، فقال: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧﴾ [الشمس]، ولذلك فقد أتت الشريعة الإسلامية للموازنة بين قدرات الجسد وتقلبات النفس وميولها، وقد استنبط الأصوليون قواعد تنظم تلك العلاقة، وذلك من خلال اعتبار الشارع لداعية الطبع ووازعه، وعدم توجه التكليف ما لم يكن المكلف قادرًا قدرة تامة على تحمل ما كلف به، ثم وردت التخفيفات الشرعية والرخص للالتفات إلى حالة تغير المكلف من حالة طبيعية إلى حالة اختلال يحيط بجسده أو نفسه، فاعتبرت المشقة سببًا للتيسير ورفع الحرج، ووردت بذلك قاعدة فقهية عظيمة وهي قاعدة: المشقة تجلب التيسير.

وكل قواعد الشرع تسعى لتحقيق قاعدة رفع الحرج الذي لا يطيقه المكلف، وهذه القاعدة وبقية القواعد تهدف لمراعاة الطبيعة البشرية للمكلفين، من جانب الوجود؛ بتشريع ما يحتاجونه بالأوامر التي تكفل لهم سعادة الدارين،

ومن جانب العدم بتشريع النواهي التي تمنع من اضطراب الطبيعة وتنظمها؛ وإن كان قد يلوح للمكلف خلاف ذلك لأول وهلة.

ومن خلال هذه الملاحظة رأيت الكتابة عن موضوع الطبيعة البشرية وعلاقتها بالخطاب، ومراعاة الشارع لها، وأثرها في تفسير النصوص وتنوع المقاصد، مما يستدعي قيام المجتهد والمفتي والقاضي بملاحظتها عند تحقيق مناط الدليل، ورأيت الترجمة لهذا البحث بـ: [الطبيعة البشرية ومراعاتها في الخطاب الشرعي] وتناولته بالكتابة من خلال الخطة التالية:

تمهيد: موافقة التكليف للنفس الإنسانية.

المبحث الأول: حقيقة الطبيعة وأسباب حصولها، والمصطلحات ذات الصلة، وفيه مطالب:

المطلب الأول: تعريف الطبيعة، وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: تعريف الطبيعة لغة.

المسألة الثانية: تعريف الطبيعة في الاصطلاح.

المطلب الثاني: الألفاظ ذات الصلة.

المطلب الثالث: أسباب تشكل الطبيعة البشرية والحفاظ عليها.

المبحث الثاني: أثر الطبيعة في بيان الفعل النبوي.

المبحث الثالث: أثر الطبيعة البشرية في التكليف، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حقيقة الوازع، وأنواعه ومكانة الوازع الطبيعي منها، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تعريف الوازع.

المسألة الثانية: أنواع الوازع.

المسألة الثالثة: تعريف الوازع الطبيعي، وتعارضه مع الوازع الديني.

المطلب الثاني: أثر الوازع في التكليف، وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: التكليف بالصفات الفطرية الجبلية.

المسألة الثانية: أثر الصفات الفطرية الجبلية في تحتم الطلب من عدمه.

المبحث الرابع: أثر الطبيعة البشرية في مقاصد الشارع.

المبحث الخامس: أثر الطبيعة البشرية في الفتوى والحكم، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أثر الطبيعة البشرية في الفتوى.

المطلب الثاني: أثر الطبيعة البشرية في الحكم.

الخاتمة.

وقد جمعت مادة البحث من كتب الأصول والمقاصد والفقه والتفسير والأخلاق وغيرها، وذلك لتشعب مادته بين عدة فنون، واجتهدت في كتابته وتنظيم مباحثه ومطالبه وفق الترتيب اللائق، وحرصت على التوثيق من كلام العلماء لتأييد ما بان لي من فكرة، أو لاح لي من خاطرة، أو توصلت له من نتيجة، وحاولت في كل ذلك أن أسلك المنهج العلمي في كتابة البحث الأصولي، عند النقل النصي، والنقل بالمعنى، مع عزو للآيات لمواضعها، وتخريج للأحاديث مع الحكم عليها من كلام الأئمة، وكذا ما يتعلق بالجوانب الفنية وعلامات الترقيم، ونحو ذلك من مستلزمات البحث العلمي.

وختامًا: فقد بذلت جهدًا كان غرضي منه تحقيق مقتضى عنوانه، وأثر هذا الموضوع المهم في حياة الإنسان وعلاقة المكلف بالتشريع، التي تؤدي للتفاعل بانسجام، وتورث اطمئنانًا ويقينًا وامتثالًا لخطاب التكليف، ثم يتبع

ذلك أثر هذا الموضوع في تحديد القيم، ورسم معالمها، وبيان الثابت منها الذي تتفق عليه جميع الطبائع والفطر، والمتغير الذي يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالوازع الطبيعي؛ بحيث يساعد داعية الطبع على ضبط القيم المتحولة.

أسأل الله أن يكتب الأجر، ويتجاوز عن التقصير، وما كان من خطأ فمن نفسي والشيطان، والله أعلم، وصلى الله وسلم على نبينا محمد.

تمهيد

موافقة التكليف للنفس الإنسانية.

يقوم التكليف الشرعي عند توجيهه للمكلف على توافق تام بين الخطاب والمخاطب، ليسهل بذلك الامتثال، ولكي لا يعنت المكلفون بما لا يستطيعون، ويمكن أن نلاحظ ذلك من خلال ما يلي:

أولًا: ما قرر الأصوليون من أنه لا يكلف الإنسان بما لا يطيقه[1]، سواءً كانت تلك الطاقة بدنية أو نفسية، ويلاحظ ذلك من خلال اشتراط القدرة في التكليف[2]، وكذا الرخص الشرعية وأسباب التخفيف الواردة في الشرع، التي يلتفت فيها لحالة المكلف البدنية والنفسية فيخفف عليه فيها[3]، ومثله عوارض الأهلية من سماوية ومكتسبة[4]، وبينها وبين الرخص الشرعية تداخل كبير.

(١) انظر: المنخول ٢٢، الوصول لابن برهان ١/٨١، روضة الناظر ١/٢٣٤، الإحكام للآمدي ١/١٣٣، منتهى الوصول والأمل ٤١، شرح تنقيح الفصول١٤٣، شرح مختصر الروضة ٢/٢٢٤، مجموع فتاوى ابن تيمية ٨/٤٧٠، بيان المختصر ١/٤١٤، جمع الجوامع - مع حاشية البناني على شرح المحلي ١/٢٠٦، التحبير ٣/١١٣٤.

(٢) فقد ذكر العلماء من الشروط المعتبرة في الفعل المكلف به أن يكون ممكنًا، ثم تناولوا من خلاله التكليف بالمحال، ما لا يطاق.
انظر المراجع في الهامش السابق.

(٣) انظر: القواعد للحصني ١/٣١١ وما بعدها، الأشباه والنظائر للسيوطي ١٧٠، الأشباه والنظائر لابن نجيم ٧٥، ٨٣.

(٤) انظر: أصول السرخسي ٢/ ٣٣٢ وما بعدها، أصول البزدوي مع كشف الأسرار للبخاري ٤/٣٩٣ وما بعدها، نهاية الوصول لابن الساعاتي١/٢١١ وما بعدها، الكافي للسغناقي٥/٢١٣٧ وما بعدها، التقرير للبابرتي ٧/٣٧١ وما بعدها، وانظر كذلك ما ذكره الأصوليون في شروط التكليف في الهامش السابق.

وفي هذا المعنى يقول الباني: «ولا ريب أن فاطر العقول والقلوب والأجسام لا يكلفها بما تنبو عنه فطرتها ولا يلائم طبيعتها، فلم يكلف العقل بعقيدة ينفر منها؛ كالاعتقاد بما لا يعقل من الأوهام والخيالات، ولم يكلف القلب بالتخلق بما تنفر منه العواطف البشرية والمشاعر الإنسانية، ولم يحمل الجسم ما تنوء عن تحمله الطاقة البشرية، ولم ينزل للهيئة الاجتماعية شريعة لا تنطبق على مدنية البشر الطبيعية»(١).

ثم يتابع قائلًا: «وصفوة القول: إن الديانة الإسلامية والفطرة البشرية على وفاق تام؛ بمعنى أن الطبيعة تتقبل التوحيد وجميع ما جاء به الإسلام... لهذا كان الدين مجاوبًا للعقول، مساوقًا للطبائع البشرية، حتى لو ترك الناس وشأنهم لما اختاروا غيره عليه، ومن غوى فبإغواء المضلين»(٢).

ثانيًا: مراعاة الإسلام لما في الإنسان من نزعات وغرائز؛ فلم يأت الإسلام بمصادمة تلك الغرائز، أو يدعو إلى إلغائها وإزالتها، بل سعى لتهذيبها وتوجيهها الوجهة الصحيحة، يقول ابن القيم عن الإنسان إنه «جعل له محل من الحلال ينفذ فيه شهواته، وجعل بإزائه أعداء له ينفذ فيهن غضبه، فما ابتلي بصفة من الصفات إلا وجعل لها مصرفًا ومحلًا ينفذها فيه، فجعل لقوة الحسد فيه مصرفًا -وهو المنافسة في فعل الخير والغبطة عليه والمسابقة إليه-، ولقوة الكبر مصرفًا -وهو التكبر على أعداء الله تعالى وإهانتهم، وقد قال النبي ﷺ لمن رآه يختال بين الصفين في الحرب: (إنها لمشية يبغضها الله إلا في هذا الموطن)(٣) وقد أمر الله سبحانه بالغلظة على أعدائه-، وجعل لقوة

(١) عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق ٦.

(٢) عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق ٦-٧.

(٣) انظر: المعجم الكبير للطبراني ٢١٨/٦، دلائل النبوة للبيهقي ٢٣٤/٣ مجمع الزوائد ٩١/٦، سيرة ابن اسحاق =

الحرص مصرفًا -وهو الحرص على ما ينفع، كما قال النبي ﷺ: (احرص على ما ينفعك)[١]-، ولقوة الشهوة مصرفًا -وهو التزوج بأربع والتسري بما شاء-، ولقوة حب المال مصرفًا -وهو إنفاقه في مرضاته تعالى والتزود منه لمعاده، فمحبة المال على هذا الوجه لا تذم-، ولمحبة الجاه مصرفًا -وهو استعماله في تنفيذ أوامره وإقامة دينه ونصر المظلوم وإغاثة الملهوف وإعانة الضعيف وقمع أعداء الله؛ فمحبة الرياسة والجاه على هذا الوجه عبادة-، وجعل لقوة اللعب واللهو مصرفًا -وهو لهوه مع امرأته أو بقوسه وسهمه أو تأديبه فرسه وكل ما أعان على الحق-، وجعل لقوة التحيل والمكر فيه مصرفًا -وهو التحيل على عدوه وعدو الله تعالى بأنواع التحيل حتى يراغمه ويرده خاسئًا، ويستعمل معه من المكر ما يستعمله عدوه معه، وهكذا جميع القوى التي ركبت فيه جعل لها مصرفًا، وقد ركبها الله فيه لمصالح اقتضتها حكمته ولا يطلب تعطيلها، وإنما تصرف مجاريها من محل إلى محل ومن موضع إلى موضع، ومن تأمل هذا الموضع وتفقه فيه علم شدة الحاجة إليه وعظم الانتفاع به»[٢].

ثالثًا: أن الله ركز في النفس البشرية ما يساعد على الامتثال للتكليف ويبعث على العمل، قال الدهلوي: «باب في أسباب الخواطر الباعثة على الأعمال: اعلم أن الخواطر التي يجدها الإنسان في نفسه، وتبعثه على العمل بموجبها لا جرم أن لها أسبابًا كسنة الله تعالى في سائر الحوادث، والنظر والتجربة يظهران أن منها -وهو أعظمها- جبلة الإنسان التي خلق عليها»[٣]، ثم ذكر أن السنة قد نبهت على ذلك

= ٣/٣٠٥، السيرة النبوية لابن هشام ٤/١٣،، البداية والنهاية ٤/١٥.

(١) أخرجه مسلم في صحيحه - كتاب القدر، باب في الأمر بالقوة وترك العجز والاستعانة بالله وتفويض المقادير لله ٤/٢٠٥٢، رقم ٢٦٦٤.

(٢) التبيان في أقسام القرآن ٢٦٣-٢٦٤.

(٣) حجة الله البالغة للدهلوي ١/١٢٤.

كما في المروي عن النبي ﷺ؛ حيث قال: «إذا سمعتم بجبل زال عن مكانه، فصدقوه، وإذا سمعتم برجل تغير عن خلقه، فلا تصدقوا به، فإنه يصير إلى ما جبل عليه)[(١)]، وقال: (ألا إن بني آدم خلقوا على طبقات شتى، فمنهم من يولد مؤمنًا...»[(٢)] فذكر الحديث بطوله، وذكر طبقاتهم في الغضب وتقاضي الدين، وقال: «الناس معادن كمعادن الذهب والفضة»[(٣)]، وقال الله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾ [الإسراء:٨٤]، أي طريقته التي جبل عليها[(٤)].

وقال علال الفاسي: (ومعنى كون الإسلام دين الفطرة؛ أنه الدين المتفق مع ما جبل عليه الإنسان بصفته إنسانًا من جملة العقل والاستعداد للحضارة، والقدرة على اكتساب المعرفة والمرونة على الطاعة)[(٥)].

رابعًا: أن مقاصد الشرع قد بنيت على وصف الفطرة؛ بل جُعل الدين هو الفطرة، قال ابن عاشور مفسرًا لقوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم:٣٠]، «وقوله: فطرة الله؛ منصوب على البدل من حنيفًا... فيكون المعنى: فأقم وجهك للدين الحنيف الفطرة»[(٦)].

وقال في موضع آخر: (فوصف الإسلام بأنه فطرة الله، معناه: أن

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ٦/٤٤٣، والمباركفوري في مرعاة المفاتيح ١/٢١٥، والهيثمي في مجمع الزوائد ٧/٤٠٢، وضعفه الألباني، انظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة ١/٢٦٠، ضعيف الجامع الصغير ١/٧٩.

(٢) قطعة من حديث طويل أخرجه الترمذي في كتاب الفتن، باب ما أخبر به النبي ﷺ أصحابه بما هو كائن إلى يوم القيامة- مع تحفة الأحوذي ٦/٣٥٦، وقال عنه: حديث حسن، وأخرجه أحمد في المسند ٣/١٩، والحاكم في المستدرك ٤/٥٠٥، وقد ضعفه الألباني، انظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة ٦/٤٧٨.

(٣) أخرجه مسلم - كتاب البر والصلة والآداب، باب الأرواح جنود مجندة - ١٦/١٥٢.

(٤) انظر: حجة الله البالغة ١/١٢٤، ثم: ١/ ١١٩.

(٥) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ٧٠.

(٦) مقاصد الشريعة الإسلامية ١٨٩.

أصل الاعتقاد فيه جار على مقتضى الفطرة العقلية، وأما تشريعاته وتفاريعه فهي: إما أمور فطرية أيضًا، أي جارية على وفق ما يدركه العقل ويشهد به، وإما أن تكون لصلاحه مما لا ينافي فطرته، وقوانين المعاملات فيه هي راجعة إلى ما تشهد به الفطرة لأن طلب المصالح من الفطرة)[1].

ومنزع توجه التكليف بناءً على الفطرة هو ذلك العقد الرباني الإنساني المبني على خطاب الله لذرية آدم بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾﴾ [الأعراف:١٧٢]، قال علال الفاسي: (فهنالك عقد رباني إنساني هو السر في خلق الله للكون، وفي تكريم الإنسان، وامتحانه بأنواع التكليف، معنى هذا العقد؛ هو الذي وضع في الفطرة الإنسانية... وهي من ذاتية الأشياء لا تنفك عنها طبقًا لنواميس معينة)[2].

وإذا كان الإسلام دين الفطرة فإن الفطرة هي الجبلة والطبيعة كما سيأتي في بيان حقيقة الطبيعة.

---

(١) التحرير والتنوير ٢١/٩١.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ٩.

المبحث الأول
حقيقة الطبيعة وأسباب حصولها، والمصطلحات ذات الصلة

وفيه مطالب:

المطلب الأول
تعريف الطبيعة

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى
تعريف الطبيعة لغة

الطبيعة نسبة للطبع، والطبع: الختم وهو التأثير في الطين ونحوه، والطبع كذلك: السجية التي جبل عليها الإنسان[1]، قال الجوهري: «وهو في الأصل مصدر، والطبيعة مثله، وكذلك الطباع»[2].

وقال ابن منظور: «الطبع والطبيعة: الخليقة والسجية، التي جبل عليها الإنسان، والطباع كالطبيعة، مؤنثة»[3].

(١) انظر: الصحاح ٣/٥٣٤، مختار الصحاح ٣٨٧، لسان العرب ٨/٢٣٢، المصباح المنير ٢٢٠ مادة: طبع.
(٢) الصحاح ٣/٥٣٤.
(٣) لسان العرب ٨/٢٣٢ مادة: طبع.

وطبعه الله على الأمر يطبعه طبعًا: فطره [(١)].

وقال ابن فارس: «الطاء والباء والعين أصل صحيح، وهو مثل على نهاية ينتهي إليها الشيء حتى يختم عندها، يقال: طبعت على الشيء طابعًا. ثم يقال: على هذا طبع الإنسان وسجيته»[(٢)].

وقيل عن الطبع: إنه تصور الشيء بصورة ما؛ كطبع السكة وطبع الدراهم[(٣)].

والطبيعة في اللغة: السجية التي جبل عليها الإنسان وطبع عليها سواءً صدرت عنها صفات نفسية أو لا؛ كالطباع، إلا أن الطباع أعم منها؛ لأنه يتناول ما له شعور وإرادة وما لا شعور وإرادة له بخلاف الطبيعة فتختص بما لا شعور وإرادة له[(٤)].

وقيل إنها مزاج الإنسان المركب من الأخلاط [(٥)].

المسألة الثانية

تعريف الطبيعة في الاصطلاح.

أما في الاصطلاح فقد ذكر التهانوي اثني عشر معنىً اصطلاحيًّا لها، وأكثر تلك المعاني يتصل بالطبع الذي يعم الأجسام لا الخُلُق والسجية.

قال التهانوي -بعد ذكر أحد تلك التعريفات-: «والطبيعة بهذا المعنى تقارب الطبع الذي يعم الأجسام حتى الفلك»[(٦)].

وذكر غيره معانٍ للطبيعة ولا تخرج في مجملها عما ذكره التهانوي.

(١) انظر: المرجع السابق.

(٢) مقاييس اللغة ٤٣٨/٣ مادة: طبع.

(٣) انظر: المفردات للراغب الأصفهاني ٣٠٤.

(٤) كشاف اصطلاحات الفنون ٩٠٨/٢ فصل العين، مادة: الطبيعة، دستور العلماء ١٩٧/٢.

(٥) انظر: المصباح المنير ٢٢٠ مادة: طبع.

(٦) كشاف اصطلاحات الفنون ٩٠٩/٢.

وسوف نقتصر من تلك التعريفات على ما يتصل بطبيعة البحث واتجاهه وواقع ما تناوله الأصوليون في مباحثهم؛ كالجبلة والفطرة.

فمن تلك التعريفات:

١. قال الراغب الاصفهاني: نقش النفس بصورة ما: إما من حيث الخِلقة، وإما من حيث العادة، وهو فيما ينقش به من حيث الخلقة أغلب(١).

٢. وقال أبو هلال العسكري في تعريفها: إنها ما طبع عليه الإنسان؛ أي خلق(٢).

ولكن يلزم عليه الدور لاشتماله على الطبع، فيحتاج لتعريف.

٣. وعرفها ابن حزم بأنها: صفات موجودة في الشيء يوجد بها على ما هو عليه ولا يعدم منه إلا بفساده وسقوط ذلك الاسم عنه(٣).

٤. وقيل: إنها عبارة عن القوة السارية في الأجسام، بها يصل الجسم إلى كماله الطبيعي(٤).

وهذان التعريفان يلتفتان لتعريف الطبيعة بصفتها الحسية المتعلقة بالأجسام؛ لا المعنوية المتعلقة بالسجايا والجبلة.

٥. وقال الكفوي: إنها ما يكون مبدأ الحركة من غير شعور(٥).

٦. وعرفها التهانوي بعدة تعريفات، الذي يتصل منها بموضوع بحثنا ثلاثة تعريفات، بعضها يقيد بعضًا بقيود تخرج بعض صفات المطلق منها.

---

(١) انظر: المفردات ٣٠٤.

(٢) الفروق اللغوية ١٠٠.

(٣) الإحكام لابن حزم ٤٦/١.

(٤) انظر: التعريفات ١٨٢، دستور العلماء ١٩٧/٢.

(٥) انظر: الكليات ٥٨٤.

وأول تلك تعريفات قوله: مبدأ أول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض(١).

ثم عرفها بتعريف ثانٍ أضاف لهذا التعريف قيد: عدم الإرادة؛ فقال: مبدأ أول لحركةٍ ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض من غير إرادة(٢).

ثم قال: «وهذا المعنى لا يشتمل لما له شعور فيكون أخصّ من الأول»(٣).

وذكر أن استعمال الطبيعة في هذا المعنى أكثر منه في الأول، وأنّ الطّباع يتناول ماله شعور وإرادة، وما لا شعور له، وذكر أن الطبيعة في أكثر استعمالاتها مقيّدة بعدم الإرادة، وأن الطّبع قد يطلق على معنى الطّباع، وقد يطلق على معنى الطبيعة(٤).

ثم أضاف التهانوي قيدًا آخر للتعريف؛ وهو أن يكون المبدأ في الطبيعة على نهج واحد؛ فقال في تعريفها: مبدأ أول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض على نهج واحد من غير إرادة(٥).

---

(١) كشاف اصطلاحات الفنون ٩٠٨/٢.
وقد شرح التهانوي التعريف فقال إن المراد بقوله: مبدأ: المبدأ الفاعلي وحده.
وبالحركة: أنواعها الأربعة أعني الأينية والوضعية والكمّية والكيفية.
وبالسكون: ما يقابلها جميعًا؛ وهي بانفرادها لا تكون مبدأ للحركة والسكون معًا.
ويراد بما هي فيه: ما يتحرّك و يسكن بها؛ وهو الجسم، ويحترز به عن المبادئ القسرية والصناعية، فإنّها لا تكون مبادئ لحركة ما هي فيه.
ويحترز بقوله: بالأول؛ عن النفوس الأرضية؛ فإنها تكون مبادئ لحركات ما هي فيه -كالإنماء مثلًا - إلا أنّها تكون مبادئ باستخدام الطبائع والكيفيات، وتوسّط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحرّك لا يخرجها عن كونها مبدأ أوّلًا؛ لأنّه بمنزلة آلة لها.
والمراد بقولهم: بالذات؛ أحد المعنيين: الأول بالقياس إلى المتحرّك؛ أي أنها تحرّك بذاتها لا عن تسخير قاسر إيّاها. والثاني: بالقياس إلى المتحرّك، وهو أن يتحرّك الجسم بذاته لا عن سبب خارج.
و يراد بقولهم: لا بالعرض، أيضًا أحد المعنيين: الأول بالقياس إلى المتحرّك، وهو أنّ الحركة الصادرة عنها لا تصدر بالعرض؛كحركة السفينة، والثاني بالقياس إلى المتحرّك، وهو أنّها تحرّك الشيء الذي ليس متحرّكًا بالعرض؛كصنم من نحاس، فإنّه يتحرّك من حيث هو صنم بالعرض.
(٢) انظر: المرجع السابق ٩٠٩/٢.
(٣) المرجع السابق.
(٤) كشاف اصطلاحات الفنون ٩٠٩/٢.
(٥) انظر: كشاف اصطلاحات الفنون ٩٠٩/٢.

قال: «وهذا المعنى أخصّ من الأولين»[1]، ثم نقل عن بعضهم قوله: «وحينئذ يتخصّص المعنى المذكور بما يقابل النفس، وذلك لأنّ المتحرّك يتحرّك إمّا على نهج واحد أو لا على نهج واحد، وكلاهما بإرادة أو من غير إرادة، فمبدأ الحركة على نهج واحد ومن غير إرادة هو الطبيعة»[2].

ويمكن الخلوص من تعريف الطبيعة في اللغة والاصطلاح والواقع الأصولي إلى تعريف اصطلاحي مناسب، وهذا التعريف هو أن الطبيعة: هيئة متمكنة في النفس قابلة للتحول.

فقولنا: هيئة: جنس في التعريف، والمراد بها هنا: الصفة.

وقولنا: متمكنة في النفس؛ يعرف منها أن الطبيعة ذاتية ثابتة مستقرة لا تدبير للإنسان فيها.

وقولنا: قابلة للتحول؛ يراد به التنبيه على أن تلك الهيئة تقبل التغيير عند توفر أسباب تطرأ عليها تحيلها عن أصل خلقتها، وهذا التفات لمعنى قريب من الطبيعة وهو الطباع الذي يتناول ما له شعور وإرادة يأذنان بالتغير والتحول.

المطلب الثاني
الألفاظ ذات الصلة

وردت عدة كلمات شبيهة في معناها بمصطلح الطبيعة، وهذه المصطلحات هي: الغريزة، والخليقة، والسجية، والخُلق، والجبلة، والفطرة، والعادة، وغيرها.

فهل هذه الكلمات مرادفة للطبيعة أم أن بينها فرقًا؟

---

(١) كشاف اصطلاحات الفنون ٢/٩٠٩.

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون ٢/٩٠٩.

الذي يظهر من صنيع العلماء أن لهم قولين:

القول الأول: إن معاني تلك الألفاظ متقارب، وأنها بمعنى الطبيعة؛ فالطبيعة والجبلة والخليقة، والخُلق، والغريزة، والفطرة بمعنى واحد.

ومثله: السجية، والسليقة، والنحيتة، والنقيبة، والضريبة، والنحيزة [(١)].

قال ابن جني: «(الطبيعة) وهي من طبعت الشيء (أي قرّرته) على أمر ثبتَ عليه كما يُطبعَ الشيء كالدرهم والدينار، فتلزمُه أشكاله، فلا يمكنه انصرافه عنها ولا انتقاله، ومنها (النَّحِيتة) وهي فَعِيلة من نَحَتُّ الشيء أي ملَّسته وقرَّرته على ما أردته منه؛ فالنحيتة كالخليقة: هذا من نَحَتُّ وهذا من خلَّقت، ومنها (الغريزة) وهي فعيلة من غَرَزت كما قيل لها طبيعة، لأن طبع الدرهم ونحوه ضرب من وَسْمه وتغريزه بالآلة، التي تثبِّت عليه الصورةَ، وذلك استكراه له وغمز عليه كالطبع، ومنها (النَّقِيبة) وهي فَعيلة من نَقَبت الشيء وهو نحو من الغريزة، ومنها (الضريبة) وذلك أن الطبع لا بدّ معه من الضرب لتثبت له الصورة المرادة، ومنها (النَّحِيزة) هي فَعِيلة من نَحَزْت الشيء أي دققته، ومنه المِنْحاز: الهاوون لأنه موضوع للدفع به والاعتماد على المدقوق... ومنها (السجِيَّة) هي فَعِيلة من سجا يسجُو إذا سكن ومنه طَرْف ساجٍ وليل ساجٍ... وذلك أن خُلُق الإنسان أمر قد سكن إليه واستقرَّ عليه، ألا تراهم يقولون في مدح الرجل: فلان يرجع إلى مُرُوءة ويُخْلِد إلى كَرَم ويأوِي إلى سَدَاد وثقة فيأوي إليه هو هذا»[(٢)].

وقال الراغب: «الطبع أصله من طبع السيف: اتخاذ الصورة المخصوصة من الحديد، وكذلك الطبيعة والضريبة اعتبارًا بضرب الدراهم، والنحيتة اعتبارًا بالنحتة... والغريزة اعتبارًا بما غرز عليه، وكل ذلك اسم للقوة التي

(١) انظر: الخصائص لابن جني ٢/١١٤-١١٥، الذريعة إلى مكارم الشريعة ١١٣.
(٢) الخصائص ٢/١١٤-١١٥ بتصرف يسير.

لا سبيل إلى تغييرها... والسجية اسم لما يسجى عليه الإنسان من قولهم: عين ساجية: أي فاترة خلقة، وأكثر ما يستعمل ذلك كله فيما لا يمكن تغييره»[١].

وسبق قوله في تعريف الطبيعة: نقش النفس بصورة ما: إما من حيث الخِلقة، وإما من حيث العادة[٢].

فجعل الطبيعة نتيجة للعادة.

وقال المناوي: «والأخلاق جمع خلق -بالضم- وهو الطبع والسجية»[٣].

قال الفيومي: «والجبلة -بكسرتين وتثقيل اللام- والطبيعة والخليقة والغريزة بمعنى واحد، وجبله الله على كذا -من باب قتل- فطره عليه، وشيء جبلي منسوب إلى الجبلة؛ كما يقال طبيعي؛ أي ذاتي منفعل عن تدبير الجبلة في البدن بصنع بارئها، ذلك تقدير العزيز العليم"[٤].

وقال ابن منظور: "والطبيعة: الخليقة والسجية"[٥]، وقال: «وطبعه الله على الأمر يطبعه طبعًا: فطره»[٦].

وقال أيضًا: «الغريزة: الطبيعة والقريحة والسجية من خير أو شر»[٧].

وقال الكفوي: «والخليقة: الطبيعة... والخلقة -بالكسر- الفطرة»[٨]، وقال عن الفطرة: «الصفة التي يتصف بها كل موجود في أول زمان خلقته»[٩].

القول الثاني: إن بين لفظ الطبيعة ولفظي العادة والفطرة فرقًا.

---

(١) الذريعة إلى مكارم الشريعة ١١٣.
(٢) انظر: المفردات ٣٠٤.
(٣) فيض القدير شرح الجامع الصغير ٢/١٨٤.
(٤) المصباح المنير ٥٨.
(٥) لسان العرب ٨/٢٣٢ مادة: طبع.
(٦) انظر: المرجع السابق.
(٧) لسان العرب ٥/٣٨٧ مادة: غرز.
(٨) الكليات ٤٢٩.
(٩) الكليات ٦٩٧.

ففيما يتعلق بالعادة؛ قال ابن حزم: «العادة في لغة العرب والدأب والدين والديدن والهجِّيري؛ ألفاظ مترادفة على معنى واحد، وهي في أكثر استعمال الإنسان له مما لا يؤمن من تركه إياه ولا ينكر زواله عنه؛ بل هو ممكن وجود غيره ومثله، بخلاف الطبيعة التي الخروج عنها ممتنع؛ فالعادة هي استعمال العرب للعمامة والتلحي وحمل القناة، وكحمل بعض الناس القلنسوة، وكاستعمال بعضهم حلق الشعر وبعضهم توفيره...»[١].

ثم نقل من كلام العرب ما يدل على أن انتزاع العادة يشتد إلا أنه ممكن غير ممتنع، وذكر أن ذلك بخلاف إزالة الطبيعة التي لا سبيل إليها، وقال: إنه ربما وضعت العرب لفظة العادة مكان لفظة الطبيعة[٢].

وقال الراغب: «وأما العادة فاسم لتكرير الفعل أو الانفعال، من عاد يعود، وبها يكمل الخلق، وليس للعادة مدخل إلا تسهيل خروج ما هو بالقوة في الإنسان إلى الفعل، فأما أن تجذب السجية إلى خلاف ما خلقت له فمحال، فالسجية فعل الخالق عز وجل، والعادة فعل المخلوق، ولا يبطل فعل المخلوق فعل الخالق، ولكن ربما يقوي العادة قوة محكمة حتى تعد سجية، وبهذا النظر قيل: العادة طبيعة ثانية»[٣].

وقال: «والعادة اسم لتكرير الفعل والانفعال حتى يصير ذلك سهلًا تعاطيه كالطبع؛ولذلك قيل: العادة طبيعة ثانية»[٤].

ففرق بين العادة والطبيعة مع وجود تنبيه لوجود الشبه بينهما، ويفهم من كلامه أن العادة تكون سببًا لتحولها لطبيعة.

وأما الفرق بين الطبيعة والفطرة فقد بينه علال الفاسي، فذكر أن مبناه

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل ٣/١٨٤.
(٢) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل ٣/١٨٥.
(٣) الذريعة ١١٤-١١٥.
(٤) المفردات ٣٥٥.

على أن الطبيعة من ذاتية الشيء ولا تنفك عنه - كما مر معنا في الفرق بينها وبين العادة -، أما الفطرة فإنها ترتبط بالإنسان منذ تحمله المسؤولية؛ فيقول: «والفطرة هي غير الطبيعة؛ على خلاف ما يظنه الناس؛ الطبيعة لغة الجبلة؛ وهي من ذاتية الأشياء لا تنفك عنها طبقًا لنواميس معينة، أما الفطرة - فهي وإن كانت في اللغة مشتقة من فطر البعير عن نابه إذا انشق - فإن استعمالها الإسلامي في معنى المروءة التي وضعها الله صفة للإنسان منذ أصبح إنسانًا؛ أي منذ تحمل المسؤولية وإدراك الحرية»(١).

ولكن يشكل على هذا التفريق ما ورد في الحديث الشريف: (ما من مولود إلا يولد على الفطرة)(٢)، فإن هذا الحديث يفيد أن الفطرة جزء من النظام الذي ركبه الله في كل مخلوق، ولذا نجد ابن عاشور يذهب في تفسير الفطرة إلى أنها الخلقة «أي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق؛ ففطرة الإنسان هي ما فطر أي خلق عليه الإنسان ظاهرًا وباطنًا أي جسدًا وعقلًا، فمشي الإنسان برجليه فطرة جسدية، ومحاولة أن يتناول الأشياء برجليه خلاف الفطرة، واستنتاج المسببات من أسبابها والنتائج من مقدماتها فطرة عقلية»(٣).

والذي ظهر لي تقارب هذه الألفاظ في معانيها من معنى الطبيعة، وما ذكر من فرق بين الطبيعة وبين بعضها ففرق غير مؤثر في الحقيقة والمفهوم.

وإلى هذا الاتجاه خلص علال الفاسي، فقال -بعد كلامه عن الفرق بين تلك الألفاظ-: «يستخلص من مجموع هذا التدقيق اللغوي أن الطبيعة وغيرها من الكلمات المدلولة عليها هي تركيب جبلي في كل شيء بحسبه تحدث عنه قابلية واستعداد لنمو حالة أو اكتسابها أو دوامها أو ضعفها»(٤).

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ٩.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه - كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه - مع فتح الباري ٢١٩/٣، ومسلم في صحيحه - كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة - مع شرح النووي ١٦٩/١٦.

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية ١٩١.

(٤) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ٧٠.

قال الباني: «وقد شاع في لسان العصر استعمال لفظ الطبيعة أكثر من الفطرة، وإن كانت الطبيعة في اللغة أكثر استعمالاً في الخليقة والسجية، فلفظة الدين الطبيعي في مصطلح العصر براد بها الدين الفطري، فإذا قال علماء الخلف: إن الدين الإسلامي لا يكلف الإنسان إلا بما يناسب طبيعته ويلائم جبلته كان مثل قول علماء السلف: إن هذا الدين لا يكلف الإنسان بما تنبو عنه فطرته»[١].

المطلب الثالث
أسباب تشكل الطبيعة البشرية والحفاظ عليها

إذا كانت الطبيعة هيئة متمكنة في النفس جبل عليها الإنسان من غير شعور ولا إرادة، إلا أن ذلك لا يمنع من أن هناك أسبابًا تساعد على تشكل الطبيعة وتؤثر فيها.

قال علال الفاسي: «إن الطبيعة وغيرها من الكلمات المدلولة عليها هي تركيب جبلي في كل شيء بحسبه تحدث عنه قابلية واستعداد لنمو حالة أو اكتسابها أو دوامها أو ضعفها، وأن بعض الغرائز تتفاعل فيما بينها فتتناسق أو تتعايش أو يتغلب بعضها على الآخر إذا أيدته قوة محكمة...»[٢]، ثم ضرب لذلك مثالاً بالشجر إذا ترك لطبيعته ووجد متسعًا وأرضًا خصبًا نما وترعرع ولكن على سجيته، فيصبح غيضة ملتفة الأغصان مليئة بالعروق والقصوب والأوراق، وإذا أصابه تشذيب حسن ترعرعه وقوي هندامه وتزين سمته، وكذا مثله الحيوان..[٣].

ثم قال: «فالطبيعة المشذبة إذن؛ هي مجموع القوة الخلقية الأصلية

(١) عمدة التحقيق ٦.
(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ٧٠.
(٣) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ٧٠.

والقوة التي توجهها، وهي العادة التي تسندها قوة محكمة من عقل أو تعليم، والفطرة هي الجبلة؛ولكن الفطرة التي فطر الله الناس عليها هي فطرة الإنسان بصفته إنسانًا»(١).

وقبل الخوض في ذكر أسباب تشكل الطبيعة واستوائها في أحسن أحوالها لابد من ذكر كلام الناس في إمكان تغير الطبيعة بمقتضى تلك الأسباب، وقد ذكر في ذلك قولان:

القول الأول: إن الطبيعة والخُلق من جنس الخلقة، ولا يستطيع أحد تغييره عما جبل عليه إن خيرًا وإن شرًّا (٢).

وقد استدل هؤلاء بأدلة منها:

١. قوله تعالى: ﴿ قُلۡ كُلّٞ يَعۡمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ ﴾ [الإسراء:٨٤]، قال الدهلوي: «أي: طريقته التي جبل عليها»(٣).

٢. قوله عليه الصلاة والسلام: (إن هذه الأخلاق من الله، فمن أراد الله به خيرًا منحه خلقًا حسنًا، ومن أراد به سوءًا منحه خلقًا سيئًا)(٤).

ولكن هذا الحديث ضعيف جدًّا، كما قال الألباني(٥).

٣. قوله عليه الصلاة والسلام: (إذا سمعتم بجبل زال عن مكانه فصدقوه، وإذا سمعتم برجل تغير عن خلقه، فلا تصدقوا به، فإنه يصير إلى ما جبل عليه)(٦).

---

(١) المرجع السابق.
(٢) الذريعة إلى مكارم الشريعة ١١٥، فيض القدير ٢/ ٦٩٤.
(٣) حجة الله البالغة ١/ ١٢٠.
(٤) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط ٨/ ٢٧٥، وعزاه له: الهيثمي في مجمع الزوائد ٨/ ٤٥، والسيوطي في الجامع الصغير، انظره مع فيض القدير شرح الجامع الصغير ٢/ ٦٩٤.
(٥) انظر: ضعيف الجامع الصغير ١/ ٢٩٤، سلسلة الأحاديث الضعيفة ٧/ ٢٣٨.
(٦) سبق تخريجه في التمهيد.

إلا أن هذا الحديث ضعيف كما قال أهل الشأن[1].

٤. قال عليه الصلاة والسلام: (الناس معادن كمعادن الفضة والذهب، خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا)[2].

قال القاري: «ووجه التشبيه اشتمال المعادن على جواهر مختلفة من نفيس وخسيس، كذلك الناس من كان شريفًا في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شرفًا، فإن تفقه وصل إلى غاية الشرف، وكانت لهم أصول في الجاهلية يستنكفون عن كثير من الفواحش»[3].

وقال المناوي: «والحديث ورد على منهج التشبيه في التفاضل في الصفات الوهبية والكسبية: كالأخلاق الجبلية والآداب الحاصلة بواسطة الأدلة، وشتان في القياس بين الذهب والفضة والرصاص والنحاس؛ فبقدر ما بين ذلك من التفاوت تكون الصفة في الأشخاص؛ فكأنه قال: الناس يتفاوتون في الصفات الذاتية والعرضية كما تتفاوت المعادن في ذواتها وأعراضها القائمة بها من العلل والأدناس»[4].

ولكن ليس في هذا الحديث ما يمنع من تغير الطبع؛ غايته ذكر تفاوت الناس في القابلية بناءً على تفاوتهم في القرب والبعد عن الفقه.

القول الثاني: إن الأخلاق والطبيعة تتغير وتتحسن، وتفسد كذلك، وهذا قول بعض العلماء[5]، وكلام الغزالي يدل على اختياره له؛ حيث قال -مستهجنًا القائل بعدم تغير الطبيعة-: «اعلم أن بعض من غلبت البطالة عليه استثقل المجاهدة والرياضة والاشتغال بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق فلم تسمح نفسه

(١) قاله الألباني، انظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة ١/٢٦٠، ضعيف الجامع الصغير ١/٧٩.
(٢) سبق تخريجه في التمهيد.
(٣) عمدة القاري ١٢/٢٤. وانظر: فتح الباري ٦/٥٢٩.
(٤) فيض القدير ٦/٣٨٣.
(٥) انظر: الذريعة ١١٥، فيض القدير ٢/٦٩٤.

بأن يكون ذلك لقصوره ونقصه وخبث دخلته، فزعم أن الأخلاق لا يتصور تغييرها، فإن الطباع لا تتغير»[١].

وقال ابن عاشور: «الشريعة الإسلامية داعية أهلها إلى تقويم الفطرة، والحفاظ على أعمالها، وإحياء ما اندرس منها أو اختلط بها»[٢].

كما أننا نلحظ فساد فطر بعض الناس بأن يحبب لهم ما يكرهه غيرهم ويستقذره، كتعطر الهندوس -مثلًا- ببول البقر، وشربهم بول الإنسان للتداوي، وغير ذلك مما يحدثه بعض أهل كل زمان من انتكاس للفطر وارتكاس للأخلاق[٣].

واستدلوا بأدلة منها:

١. ما روي أن رسول الله ﷺ قال: (حسنوا أخلاقكم)[٤].

٢. ما رواه أبو الدرداء رضي الله عنه ورفعه: (إنما العلم بالتعلم والحلم بالتحلم، ومن يتحر الخير يعطه، ومن يتوق الشر يوقه)[٥].

٣. أن المسلم مأمور بتحسين خلقه، وتغيير طبيعته السيئة؛ ولو لم يكن ممكنًا لما أمر به، ولبطلت فائدة المواعظ والوصايا والوعد والوعيد والأمر والنهي[٦].

٤. أنه إذا كان تغيير الطبع ممكنًا في بعض البهائم -إذ ينقل البازي من الاستيحاش إلى الأنس، والكلب من شره الأكل إلى التأدب والإمساك

---

(١) إحياء علوم الدين ٣/٥١.

(٢) مقاصد الشريعة ١٩٤.

(٣) انظر: موسوعة القواعد الفقهية للبورنو ١٢/١٥٩.

(٤) إحياء علوم الدين ٣/٥١، الذريعة ١١٥.

وقد قال العراقي في تخريج أحاديث الإحياء: «أخرجه أبو بكر ابن لال في مكارم الأخلاق من حديث معاذ: (يا معاذ حسن خلقك للناس) منقطع ورجاله ثقات" انظر: المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار ٣/٥٠.

(٥) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان١٣/٢٣٦، وأبو نعيم في حلية الأولياء٥/١٧٤، والطبراني في المعجم الكبير؛انظر: المقاصد الحسنة١/١٨٣، وقال العراقي عن سنده: ضعيف. المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار٣/١٥٨.

(٦) انظر: إحياء علوم الدين ٣/٥١، الذريعة ١١٦، فيض القدير ٢/٦٩٤.

والتخلية، والفرس من الجماح إلى السلاسة والانقياد- فالآدمي أولى، لكن الناس في غرائزهم مختلفون؛ فبعضهم جبل جبلة سريعة القبول، وبعضهم جبلته بطيئة القبول، وبعضهم في الوسط، وكل لا ينفك عن أثر القبول وإن قل[١].

ولعل القول الصحيح في المسألة ما وفق به الراغب الاصفهاني بين هذين القولين؛ فقال: "من منع التغير رأسًا اعتبر القوة نفسها -وهو صحيح؛ فإن النوى محال أن ينبت منه تفاحة-، ومن أجاز تغيره اعتبر إمكان نقل ما في القوة إلى الوجود وإفساده بإهماله، وهذا صحيح"[٢].

وبناءً على هذا التوفيق من الراغب الأصفهاني فإن الطبيعة لها اعتباران: أحدهما متعلق بخاصيتها في أصل الخلق، وذلك مرتبط بالمحافظة عليها مما يغيرها ويفسدها، وهذا مستقر لا يقبل التغيير، والثاني متعلق بقابلية الطبيعة للتغيير لخاصية جعلها الله فيها، فهي تتغير بهذا الاعتبار.

أما أسباب تشكل الطبيعة فإنه يعود لحفظها من جانب الوجود بتحصيل وتكثير أسبابها، وحفظها من جانب العدم بالحيلولة دون ما يؤثر على وجودها ويحجبها، ويمكن إجمال ذلك في الوسائل التالية:

أولًا: من جانب الوجود:

ويكون الحفاظ على الطبيعة من جهتين:

الجهة الأولى: الحفاظ العلمي؛ وذلك بأن يعتقد الجميل ويجعل اعتقاده عن أدلة قاطعة وبراهين واضحة لا عن شبهات واهية وإقناعات متداعية[٣]، وقد احتيج له لأن الطبيعة منقادة للقوى العلمية، ولذلك ترى سقوط الشهوة

(١) انظر: إحياء علوم الدين ٣/ ٥١، الذريعة ١١٦، فيض القدير ٢/ ٦٩٤.

(٢) الذريعة ١١٦.

(٣) انظر: الذريعة ١١٩.

والشبق عند خطور ما يورث في النفس كيفية الحياء أو الخوف، فمتى امتلأ علمه بما يناسب الفطرة جر ذلك إلى تحققها في النفس، ولذلك أن يعتقد أن له ربا منزها عن الأدناس البشرية، لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم، يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد لا راد لقضائه، ولا مانع لحكمه، منعم بأصل الوجود وتوابعه من النعم الجسمانية والنفسانية، مجاز على أعماله، إن خيرًا فخير، وإن شرًّا فشر[1].

الجهة الثانية: التدبير العملي؛ ويكون ذلك بأمور منها:

الأمر الأول: تعوُّد العادات الحسنة فيجعلها بحيث يؤثرها ويتنعم بها، ويتلبس بهيآت وأفعال وأشياء تذكر النفس الخصلة المطلوبة، وتنبهها لها، وتهيجها إليها، وتحثها عليها إما لتلازم عادة بينها وبين الخصلة، أو لكونها مظنة لها بحكم المناسبة الجبلية، فكما أن الإنسان إذا أراد أن ينبه نفسه للغضب، ويحضره بين عينيه يتخيل الشتم الذي تفوه به المغضوب عليه، والذي يلحقه من العار ونحو ذلك، والنائحة إذا أرادت أن تجدد عهدها بالفجع تذكر نفسها محاسن الميت، وتتخيلها، فكذا تعود العادات الحسنة[2].

ومن هذا القبيل: اكتساب الطبائع الحميدة بالمجاهدة والرياضة؛ بحمل النفس على الأعمال التي يقتضيها الخلق المطلوب، فمن أراد -مثلًا- أن يحصل لنفسه خلق الجود فطريقه أن يتكلف تعاطي فعل الكرام؛ وهو بذل المال فلا يزال يطالب نفسه ويواظب عليه تكلفًا مجاهدًا نفسه فيه حتى يصير ذلك طبعًا له ويتيسر عليه فيصير به جوادًا، وكذا من أراد أن يحصل لنفسه خلق التواضع وقد غلب

(١) انظر: حجة الله البالغة ١/١٩٥.
(٢) انظر: الذريعة ١١٩-١٢٠، حجة الله البالغة ١/١٩٧.

عليه الكبر فطريقه أن يواظب على أفعال المتواضعين مدة مديدة وهو فيها مجاهد نفسه ومتكلف إلى أن يصير ذلك خلقًا له وطبعًا فيتيسر عليه، قاله الغزالي ثم قال: «وجميع الأخلاق المحمودة شرعًا تحصل بهذا الطريق، وغايته أن يصير الفعل الصادر منه لذيذًا؛ فالسخي هو الذي يستلذ بذل المال الذي يبذله دون الذي يبذله عن كراهة، والمتواضع هو الذي يستلذ التواضع، ولن ترسخ الأخلاق الدينية في النفس ما لم تتعود النفس جميع العادات الحسنة، وما لم تترك جميع الأفعال السيئة، وما لم تواظب عليه مواظبة من يشتاق إلى الأفعال الجميلة ويتنعم بها، ويكره الأفعال القبيحة ويتألم بها»[(١)].

ومن ذلك: محبة التسالم والتصالح والتعاون على المعايش، قال الغزالي: «ولذلك يحسن عندهم التودد بإفشاء السلام وإطعام الطعام، ويقبح لديهم السب والتنفير ومقابلة النعمة بالكفران وأمثاله، ولولا ميلهم إلى أمور تنهض هذه الأسباب وسائل إليها أو صوارف عنها، لما قضت العقول بفطرتها في هذه الأمور بحسن ولا قبح، ولذلك نرى جماعة لا يحبون التسالم ويميلون إلى التغالب، فألذ الأشياء وأحسنها عندهم الغارة والنهب والقتل والفتك»[(٢)].

الأمر الثاني: التأديبات الشرعية لإصلاح الناس؛ قال الغزالي: «فإنها لكونها تكررت على الأسماع منذ الصبا بلسان الآباء والمعلمين ووقع النشء عليها، رسخت تلك الاعتقادات رسوخًا أدى إلى الظن بأنها عقلية؛ كحسن الركوع والسجود، والتقرب بذبح البهائم وإراقة دمائها، وهذه الأمور لو نوقش بها العاقل الذي لم يؤدب بقبولها منذ

(١) إحياء علوم الدين ٣/ ٥٤.
(٢) معيار العلم ١٨٦-١٨٧.

الصبا لكان مجرد عقله لا يقضي بحسن ولا بقبح، ولكن حسنت بتحسين الشرع فأذعن الوهم لقبولها بالتأديب منذ الصبا»[(١)].

الأمر الثالث: مشاهدة أرباب الفعال الجميلة ومصاحبتهم -وهم قرناء الخير وإخوان الصلاح-؛ إذ الطبع يسرق من الطبع الخير والشر جميعًا، قال الغزالي: «فإذا عرفت أن الأخلاق الحسنة تارة تكون بالطبع والفطرة، وتارة تكون باعتياد الأفعال الجميلة، وتارة بمشاهدة أرباب الفعال الجميلة ومصاحبتهم... فمن تظاهرت في حقه الجهات الثلاثة حتى صار ذا فضيلة طبعًا واعتيادًا وتعلمًا؛ فهو في غاية الفضيلة، ومن كان رذلًا بالطبع، واتفق له قرناء السوء فتعلم منهم، وتيسرت له أسباب الشر حتى اعتادها؛فهو في غاية البعد من الله عز وجل، وبين الرتبتين من اختلفت فيه من هذه الجهات، ولكل درجة في القرب والبعد بحسب ما تقتضيه صورته وحالته»[(٢)].

ثانيًا: من جانب العدم:

ويكون الحفاظ على الطبيعة من جهتين:

الجهة الأولى: بالتدبير العلمي بتجنب الاعتقادات الفاسدة، أو يغفل عن العلوم الحقيقة، أو يعتقد عن تقليد اعتقادًا فاسدًا؛ فيتلطخ به.

الجهة الثانية: بالتدبير العملي، وذلك بأن لا يترك تعود العادات الحسنة، ويتجنب تعود العادات القبيحة [(٣)].

(١) معيار العلم ١٨٧.
(٢) إحياء علوم الدين ٣/٥٥.
(٣) انظر: الذريعة ١٢٠.

المبحث الثاني
أثر الطبيعة في بيان الفعل النبوي

يشكل الخطاب الشرعي المادة التي يستمد منها حكم الله في النوازل.

ومبلغ خطاب الله هو النبي ﷺ، والنبي عليه الصلاة والسلام بشر يجري عليه ما يجري على سائر بني جنسه من الحاجات البدنية والنفسية، وذلك مقتضى إنسانيته وبشريه، من أجل ذلك كان قضاؤه لتلك الحاجات أمرًا دعت إليه جبلته البشرية، وليس بمقتضى الرسالة التي حفظها الله من أي تعديل أو تبديل.

وبناءً على هذا فإن الجبلة والطبيعة تعرض للمبلغ أثناء تبليغه للرسالة، **فهل تؤثر في الخطاب التكليفي؟**

يترجم العلماء لهذه المسألة بـ: الفعل الجبلي، والمراد به: ما تمليه عليه الفطرة، كالنّوم، والأكل، ونحوهما[1].

وقد اختلف العلماء في دلالة الفعل الجبلي من النبي ﷺ على الأحكام.

وقبل ذكر الخلاف في المسألة ننبه إلى أن الفعل إن كان مما لا تقتضيه الجبلة كالركوع والسجود ورفع اليدين في الدعاء ونحو ذلك، فهو خارج محل النزاع، وأنه محل تأس واقتداء بين الوجوب والندب بحسبه؛ فإذا وجد المخالف لمقتضى الجبلة في الفعل العبادي فهو مشروع فيها قطعًا، إما

(١) انظر: العدة للقاضي أبي يعلى ٣/٧٣٤، شرح اللمع ١/٥٤٥، أصول السرخسي٢/٨٦، المنخول ٢٢٦، شرح تنقيح الفصول ٢٨٨، بيان المختصر ١/٤٧٩، التحبير ٣/١٤٥٤-١٤٥٥.

مستحب أو واجب، ما لم يظن أن النبي ﷺ فعله في أثناء العبادة لغرض بدني أو نحوه، فيكون من المباح[1].

وما عدا ذلك فقد ذكر الأصوليون أنه يقع على ضربين:

الضرب الأول: الفعل الذي يقع اضطرارًا دون قصد لإيقاعه مطلقًا، وذلك كما نقل عنه أنه إذا سر استنار وجهه كأنه قطعة قمر، وكتألمه من جرح يصيبه، وما يدور في نفسه من حب وكراهة مما لا سيطرة له على منعه أو إيجاده؛ ككراهيته أكل لحم الضب، وكراهيته قاتل حمزة.

فهذا النوع لا حكم له شرعًا؛ لوقوعه دون قصد منه ﷺ، وهو لذلك خارج عن نطاق التكليف، ومن أجل ذلك لا يستفاد منه حكم، ولا يتعلق به أمر باقتداء، ولا نهي عن مخالفة.

ومما يستأنس به لصحة هذه القاعدة ما ورد أن النبي ﷺ كان يقسم بين نسائه فيعدل، ويقول: "اللهم هذا قسمي في ما أملك، فلا تلمني في ما تملك ولا أملك "[2]، والذي لا يملكه هنا هو ميل القلب إلى إحداهن أكثر من الأخرى، فهذا لا قدرة فيه، والمطلوب العدل قدر المستطاع[3].

الضرب الثاني: الأفعال الجبلية الاختيارية، وهي ما يفعله عن قصد وإرادة، ولكنها أفعال تدعو إليها ضرورته من حيث هو بشر، ويوقعها الإنسان قصدًا عند شعوره بتلك الضرورة، إلا أن إيقاعها تابع لإرادته وقصده، بحيث يستطيع الامتناع عن ذلك في وقت دون وقت، ومثاله: تناول الطعام والشراب وقضاء الحاجة، واتخاذ المنزل، والملابس والفراش والمشي والجلوس والنوم والتداوي من المرض والنكاح.

---

(١) انظر: أفعال الرسول للأشقر ٢١٩/١.

(٢) أخرجه أبو داود وغيره، وقال عنه الحاكم: صحيح على شرط مسلم، ولكن الألباني ضعفه.
انظر: سنن أبي داود -مع عون المعبود- كتاب النكاح، باب القسم بين النساء ١٢١/٦، المستدرك ١٨٧/٢، إرواء الغليل ٨١/٧.

(٣) انظر: أفعال الرسول ٢٢٠/١-٢٢١.

وهذا الضرب ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الفعل الجبلي الصرف، والمراد به ما ليس له صلة بالعبادة؛ كأكل طعام معين كالتمر واللحم والعسل، وسير في طريق معين، ولبس ثياب ذات شكل معين؛كالقباء والقميص، أو من مادة معينة؛كالقطن والصوف.

وهذا القسم مختلف في التكليف به على أقوال:

القول الأول: إنه مباح؛ فلا يشرع اتباعه ﷺ فيه؛ لأنه كالواقع منه من غير قصد، أو كالموجود منه اضطرارًا، فهذا لم يدل دليل على أنه يستحب للناس كافة أن يفعلوا مثله، بل إن فعلوا فلا بأس، وإن تركوا فلا بأس، ما لم يكن تركهم رغبة عما فعله عليه الصلاة والسلام واستنكافًا، فمن رغب عن سنته فليس منه، ومن فعله كان آثمًا، وهذا قول أكثر الأصوليين[1].

لكن لو تأسى به متأس فلا بأس، كما فعل ابن عمر؛ فإنه كان يجر بخطام ناقته حتى يبركها حيث بركت ناقته ﷺ تبركًا بآثاره[2].

قال الشّريف التّلمساني عن هذا النوع: "كالأكل والشّرب والنّوم والقيام والقعود، فإنّ الأفعال الجبليّة لا يلزمنا أن نتأسّى به ﷺ فيها، فلا يلزم أن نأكل إذا أكل، وأن ننام إذا نام"[3].

ووجه ذلك -والله أعلم- أنّ المتعبّد بها قد خالف النبيّ ﷺ في نيّته.

القول الثاني: إنه مندوب؛ لاستحباب التأسي به، ونسبه الباقلاني والمازري

---

(١) انظر: العدة ٣/٧٣٤، الإحكام لابن حزم ٤/٤٥٤، شرح اللمع ١/٥٤٥، إيضاح المحصول ٣٥٩، المحقق من علم الأصول ٤٥-٤٧، المسودة ٦٦، البحر المحيط ٤/١٧٧، التحبير ٣/١٤٥٥.

(٢) انظر: الحلية لأبي نعيم ١/٣١٠، سير أعلام النبلاء ٣/٢٣٧، الإصابة ٢/٣٤٩. وانظر: التحبير ٣/١٤٥٥.

(٣) مفتاح الوصول ١٤٣.

لقوم[1]، وعزاه الغزالي لبعض المحدثين، وقال: هو غلط[2]، وقد نسب لبعض الحنابلة والمالكية[3]، وقطع به الزركشي[4].

القول الثالث: إنه واجب، وقد استبعده ابن أبي شامة وغيره[5].

القسم الثاني: فعل متردد بين الجبلي وغيره، وهو الفعل الذي له علاقة بالعبادة؛ سواءً وقع في أثنائها أو في وسيلتها، أو قبلها قريبًا منها، أو بعدها كذلك؛ وذلك كجلسة الاستراحة، وركوبه في الحج، ودخوله مكة من كداء، ولبسه السبتي والخاتم، وذهابه ورجوعه في العيد، وتطيبه عند الإحرام، وعند تحلله، وغسله بذي طوى ونحو ذلك[6].

وقد اختلف في حكم هذا القسم، هل يحمل على الجبلي أو على الشرعي، ولهم في ذلك قولان مشهوران.

قول بالإباحة على أنه جبلي، وقول بالاستحباب والندب على أنه شرعي[7].

فظهر من خلال هذه التقسيمات، وما اندرج تحتها من أقوال: اعتبار الأصوليين للطبيعة وبيان أثرها في التشريع، وظهر من خلال ترجيح الأصوليين للقول بالإباحة، أنهم يفرقون بين الحال التي تصدر فيها تصرفات النبي بمقتضى طبيعته وجبلته، والحال التي يكون فيها ناقلًا للشرع مبلغًا له، ففي الأولى لا يتعلق بالمسلم تكليف لاختلاف الطبائع، وفي الثانية يكون محلًا له لدخولها تحت قدرته.

(١) انظر: المحقق من علم الأصول ٤٧، البحر المحيط ١٧٧/٤، التحبير ١٤٥٥/٣.
(٢) انظر: المنخول ٢٢٦.
(٣) انظر: التحبير ١٤٥٦/٣.
(٤) انظر: تشنيف المسامع ٩٠٤/٢.
(٥) انظر: المحقق من علم الأصول ٤٩، التحبير ١٤٥٦/٣.
(٦) انظر: جمع الجوامع مع تشنيف المسامع ٩٠٥/٢، معراج المنهاج ٧/٢، الإبهاج ٢٩٢/٢، التمهيد للأسنوي ٤٤٠، البحر المحيط ١٧٧/٤، شرح المحلي مع حاشية البناني ٦٧/٢، غاية الوصول للأنصاري ٩٢، التحبير ١٤٥٦/٣، شرح الكوكب المنير ١٨٣/٢، أفعال الرسول للأشقر ٢٣٢/١ وما بعدها.
(٧) انظر: المراجع السابقة.

المبحث الثالث

أثر الطبيعة البشرية في التكليف

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول

حقيقة الوازع، وأنواعه ومكانة الوازع الطبيعي منها

وفيه ثلاث مسائل:

التفت الشارع الحكيم عند الخطاب بالتكاليف إلى طبائع المكلفين واعتبرها، وتفاوتت المطالبة بإيقاع التكاليف بناءً على توفر تلك الطبائع، وتأثر ذلك بوجود الوازع الطبيعي لدى المخاطب؛ فحيث توفر الوازع الطبيعي خفت المطالبة بالفعل أو انعدمت؛لأنه كاف في تحصيل مصلحة الطلب بإيقاعه، وإذا لم يكن هناك وازع طبيعي أو كان ضعيفًا فإن الطلب يتدرج بين الحتم والحث الشديد لتتحقق مصلحة العبد من خلف تحقيق مقتضى التكليف.

ولذا سوف نعرف بالوازع ونذكر أنواعه ومكانة الطبيعي بينها، والمقدم عند تعارض تلك الأنواع.

المسألة الأولى

تعريف الوازع

أما تعريف الوازع فأشهر ما يطلق في اللغة بإزاء معنيين:

الأول: بمعنى الكف، فقد ورد في معاجم اللغة أن الوزع :كف النفس عن هواها، ووزعته عن الأمر: كففته، واتّزع: كف، قال الله تعالى: ﴿فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾(١)، أي يحبس أولهم على آخرهم(٢).

الثاني: بمعنى الإلهام، يقال: "أوزعه الشيء: ألهمه إياه، وأولعه به"(٣).

قال تعالى: ﴿رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ﴾ [النمل:١٩]، أي: ألهمني أن أشكر نعمتك التي أنعمت عليَّ(٤).

وذكر الآلوسي أن هذا المعنى مأخوذ من المعنى الأول، وهو الكف؛ أي: كفني عن الأشياء إلا عن شكر نعمتك، أي كفني عما يباعد منك(٥).

أما في الاصطلاح فلم أجد تعريفًا للوازع إلا ما ذكره ابن عاشور، وهو قوله: الوازع اسم غلب إطلاقه إلى ما يزع من عمل السوء(٦).

وقال البجيرمي: «المراد بالوازع: الداعي والباعث»(٧).

ويمكن تعريفه بأنه: الداعي لامتناع عن فعل أو إقبال عليه.

---

(١) من الآيتين رقم ١٧ و٨٣ من سورة النمل، والآية رقم ١٩ من سورة فصلت.

(٢) انظر: مقاييس اللغة ١٠٦/٦، المفردات في غريب القرآن ٥٣٦، لسان العرب ٣٩٠/٨، مختار الصحاح ٧١٩، المصباح المنير ٣٩١، مادة وزع.

(٣) لسان العرب ٣٩١/٨، وانظر المراجع السابقة.

(٤) تفسير القرآن العظيم لابن كثير ١٨٣/٦.

(٥) انظر: روح المعاني ٢٣٧/١٩.

(٦) انظر: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ٨٢.

(٧) حاشية البجيرمي ٣٣٦/٤.

المسألة الثانية

أنواع الوازع

ذكر ابن عاشور أن الوازع يتنوع إلى ثلاث مراتب:

أولها: الوازع الجبلي (الطبيعي).

وثانيها: الوازع الديني.

وثالثها: الوازع السلطاني[(١)].

قال ابن عاشور: «استخدمت الشريعة الإسلامية لنفوذ تشريعها واحترامه في نفوس الناس أنواع الوازع الذي يزع النفوس عن التهاون بحدود الشريعة، فاعتمدت في ذلك ابتداءً على الوازع الجبلي، فكان كافيًا لها من الإطالة بالتشريع للمنافع التي تتطلبها الأنفس من ذاتها، وبالتحذير من المفاسد التي يكون للنفوس منها زاجر عنها، مثل منافع الاقتيات، واللباس، وحفظ النسل، والزوجات»[(٢)].

ولكن معظم الوصايا الشرعية منوط تنفيذها بالوازع الديني، وهو وازع الإيمان الصحيح المتفرع إلى الرجاء والخوف، فمتى ضعف الوازع الديني في زمن أو قوم أو أحوال يظن أن الدافع إلى مخالفة الشرع في مثلها أقوى على أكثر النفوس من الوازع الديني، فهنالك يصار إلى الوازع السلطاني، كما قال عثمان بن عفان رضي الله عنه: «إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»[(٣)].

ولذلك قال ابن عطية: إن أوصياء زمانهم لا يقبل قولهم في رشد اليتامى، بل يرفع للسلطان ليثبت الرشد عنده[(٤)]، ولم يرهم مصداق أمانة الشريعة في

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية ٢٨٣، نحو تفعيل مقاصد الشريعة ٥٠.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية ٢٨٣.

(٣) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية ٢٨٤-٢٨٥، نحو تفعيل مقاصد الشريعة ٥٠.

(٤) المحرر الوجيز ٤/٢٤.

قوله تعالى: ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ [النساء:٦]، واستحسن قوله فقهاء المالكية بعده[١].

فالوازع الديني ملحوظ في جميع أحوال الاعتماد على نوعي الوازع، فإن الوازع السلطاني تنفيذ للوازع الديني، والوازع الطبيعي تمهيد للوازع الديني، وهذه طبيعة العلاقة بين هذه الأنواع من الوازع[٢].

المسألة الثالثة: تعريف الوازع الطبيعي وتعارضه مع الوازع الديني

عرّف البجيرمي الوازع الطبيعي بأنه ما يحمل الإنسان على الشيء بطبعه[٣].

وبالنظر لهذا التعريف، وبعد ذكر أنواع الوازع، وبإمعان النظر في تعريف الطبيعة في الاصطلاح والوازع في اللغة، ونسبة أحدهما للآخر حتى تركب منهما مصطلحًا هو: الوازع الطبيعي، يمكن تعريف الوازع الطبيعي بأنه: هيئة متمكنة في نفس الإنسان تدعوه للامتناع عما ترفضه الجبلة.

أما ما يتعلق بتعارض الوازع الطبيعي مع الوازع الشرعي (الديني)؛ فقد ذكرنا أن ابن عاشور اعتبر الوازع الطبيعي تمهيدًا للوازع الديني، ولذا فالتعارض بينهما غير متصور؛ لأن التكاليف الشرعية يشترط فيها القدرة، وذلك مبني على ملاحظة الطبيعة، ولذا قال ابن السبكي: «داعية الطبع تجزئ عن تكليف الشرع، وبعضهم يقول: الوازع الطبيعي مغن عن الإيجاب الشرعي»[٤].

(١) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية ٢٨٥.

(٢) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية ٢٨٧.

(٣) انظر: حاشية البجيرمي ٤/٣٣٦.

(٤) الأشباه والنظائر ١/٣٦٨.

وقال السيوطي: «لطيفة من قواعد الشرع: أن الوازع الطبيعي يغني عن الوازع الشرعي»[1].

ولكن يفهم من كلام بعض العلماء ما يدل على تعارضهما، وفي هذه الحالة فإن الوازع الطبيعي مقدم على الديني، قال القرافي: «والوازع الطبيعي أقوى عندنا إثارة للظنون من الوازع الشرعي؛ بدليل أن الإقرار يقبل من البر والفاجر؛ لكونه على خلاف الوازع الطبيعي، والشهادة لا تقبل إلا من العدل، لأن وازعها شرعي فلا يؤثر إلا في المتقين من الناس»[2].

وقال العز بن عبد السلام: «والوازع الطبيعي أقوى من الوازع الشرعي»[3].

وذكر مثله الشيخ زكريا الأنصاري[4]، وصاحب كفاية الأخيار[5]، والرملي[6]، والشربيني[7].

المطلب الثاني
أثر الوازع في التكليف

وفيه مسألتان:

بحث بعض الأصوليين توجه الخطاب التكليفي إلى الصفات الجبلية للمكلف، وأدرجوا تحت ذلك مسألتين:

المسألة الأولى: التكليف بالصفات الفطرية الجبلية.

المسألة الثانية: أثر الصفات الفطرية الجبلية في تحتم الطلب من عدمه.

وسوف نتناول هاتين المسألتين في هذا المطلب.

(١) إتمام الدراية لقراء النقاية ١٧٥.
(٢) الفروق ٤/٩٢ الفرق الثامن والثلاثون بعد المئتين.
(٣) قواعد الأحكام ٢/٧٦.
(٤) انظر: أسنى المطالب في شرح روض الطالب ١/٤٤٧
(٥) انظر: كفاية الأخيار ١/١٦٦.
(٦) انظر: نهاية المحتاج ١٠/١٨٨.
(٧) انظر: مغني المحتاج ٢/٢١٦.

المسألة الأولى

التكليف بالصفات الفطرية الجبلية

اختلف العلماء في الصفات الفطرية مثل الكرم والجبن والبخل والشجاعة والغضب والخوف ونحوها، هل يتعلق بها تكليف وثواب، وذكروا أن النظر فيها من ثلاث جهات:

الجهة الأولى: **هل هي محبوبة للشارع أو غير محبوبة له؟**

الجهة الثانية: تعلق الطلب بتحصيل الصفات الفطرية المحمودة والتخلص من المذمومة.

الجهة الثالثة: **هل يقع عليها ثواب وعقاب أو لا يقع؟**

وسنتناول كل واحدة من هذه الجهات فيما يلي:

الجهة الأولى: هل هي محبوبة للشارع أو غير محبوبة له؟

أما ما يتعلق بالحب والبغض؛ فهما متعلقان بها على ما يبدو.

قال الشاطبي: «ظاهر النقل أن الحب والبغض يتعلق بها، ألا ترى إلى قوله عليه الصلاة والسلام لأشج عبدالقيس: (إن فيك لخصلتين يحبهما الله: الحلم، والأناة)[١]، وفي بعض الروايات: (أخبره أنه مطبوع عليهما)، وفي الحديث: (الأرواح جنود مجندة، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف)[٢]، وهذا معنى التحاب والتباغض، وهو غير مكتسب، وجاء في الحديث: (وجبت محبتي للمتحابين في)[٣]، وقد حمل حديث أبي هريرة يرفعه (المؤمن القوي خير وأحب إلى اللهِ من المؤمن الضعيف، وفي كل

(١) أخرجه مسلم في صحيحه -كتاب الإيمان، باب الأمر بالإيمان بالله تعالى ورسوله ﷺ وشرائع الإسلام ١/ ٤٨-٤٩.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه معلقًا عن عائشة رضي الله عنها -كتاب الجهاد، باب الأرواح جنود مجندة، انظر: صحيح البخاري مع فتح الباري ٦/٣٦٩، ومسلم في صحيحه -مع شرح النووي- كتاب البر والصلة والآداب، باب الأرواح جنود مجندة ١٦/١٥٢.

(٣) أخرجه مالك في الموطأ ٢/ ٩٥٣-٩٥٤، وأحمد في المسند ٥/ ٢٢٩، ٢٣٣، ٢٤٧.

خير)[١] على أن يكون المراد بالقوة شدة البدن وصلابة الأمر؛ والضعف خلاف ذلك، وجاء: (يطبع المؤمن على كل خلق إلا الخيانة والكذب)[٢]، وقال تعالى: ﴿خُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ مِنۡ عَجَلٖ﴾ [الأنبياء:٣٧]، وجاء في معرض الذم والكراهية، ولذلك كان ضد العجل محبوبًا وهو الأناة»[٣].

الجهة الثانية: تعلق الطلب بتحصيل الصفات الفطرية المحمودة والتخلص من المذمومة.

بما أن شرط التكليف القدرة على المكلف به، فما لا قدرة للمكلف عليه لا يصح التكليف به شرعًا، وإن جاز عقلًا، ولذلك فإن الطلب لا يمكن أن يتعلق بالصفات الفطرية لا تحصيلًا ولا تعطيلًا، لخروجها عن قدرة المكلف، والتكليف بها تكليف بما لا يطاق، ولكنه يطالب بمحاولة معالجة طباعه، وتهذيب أخلاقه، والأخذ بخطامها إلى ما يحسن من الأخلاق وتجنب قبيحها، كما أنه مطالب بتحصيل توابع الحسن وتجنب القبيح منها من الأفعال الكسبية، فيستثمر شجاعته في الجهاد والصدع بالحق، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويأطر نفسه عن آثار شهوة الغضب بعدم الانتقام، وآثار شهوة النظر بترك الوقاع، وهكذا[٤].

قال الشاطبي: «الأوصاف التي طبع عليها الإنسان؛ كالشهوة إلى الطعام والشراب، لا يطلب برفعها، ولا بإزالة ما غرز في الجبلة منها، فإنه من تكليف ما لا يطاق، كما لا يطلب بتحسين ما قبح من خلقة جسمه، ولا تكميل ما نقص منها؛ فإن ذلك غير مقدور للإنسان، ومثل هذا لا يقصد الشارع طلبًا له ولا

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه - كتاب القدر، باب في الأمر بالقوة وترك العجز والاستعانة بالله وتفويض المقادير لله ٤/ ٢٠٥٢، رقم ٢٦٦٤.

(٢) أخرجه أحمد في المسند ٥/ ٢٥٢، وعبدالرزاق في المصنف١١/ ١٦١ مرفوعًا، وابن أبي شيبة في المصنف١٠/ ٥٩٢ و١١/ ١٨ موقوفًا على سعد بن أبي وقاص.

(٣) الموافقات ٢/١١٢-١١٣.

(٤) انظر: الموافقات ٢/١٠٧، ١١٠.

نهيًا عنه، ولكن يطلب قهر النفس عن الجنوح إلا ما لا يحل، وإرسالها بمقدار الاعتدال فيما يحل، وذلك راجع إلى ما ينشأ من الأفعال من جهة تلك الأوصاف مما هو داخل تحت الاكتساب»[١].

الجهة الثالثة: هل يقع عليها ثواب وعقاب أو لا يقع؟

اختلف العلماء في تعلق الثواب والعقاب بالصفات الجبلية من عدمه، ولهم في ذلك قولان:

القول الأول: إن الثواب والعقاب لا يتعلق بالصفات الجبلية التي لا كسب للمرء فيها، فلا ثواب على حسن تلك الصفات مع فضله وشرفه؛ لأنه ليس بكسب لمن اتصف به، ولا عقاب على قبيح تلك الصفات؛ لأنه ليس بكسب لمن اتصف به.

وممن قال بهذا القول: ابن عبدالسلام[٢]، وذكره الشاطبي أحد قولين في المسألة[٣].

إلا أن أصحاب هذا القول قالوا بتعلق الثواب والعقاب بتوابع تلك الصفات وثمراتها المترتبة عليها والمكتسبة للمكلف، فمن أجاب تلك الصفات كان مثابًا أو مستحقًّا للعقاب بحسب تلك الصفة.

قال ابن عبدالسلام عن آثار الصفات الجبلية الحسنة: «وإنما الثواب والعقاب على ثمراته المكتسبة، فمن أجاب هذه الصفات إلى ما دعت إليه الشريعة كان مثابًا على إجابته، جامعًا لصفتين حسناوين، إحداهما: جبلية، والأخرى كسبية، ومن لم يجب إلى ذلك كان وصفه حسنًا وفعله قبيحًا، وأما ما يصدر عن هذه الأوصاف من آثارها المكتسبة فإن لم يقصد بها وجه الله فلا

(١) الموافقات ٢/١٠٨-١٠٩.
(٢) انظر: قواعد الأحكام ١/١١٧.
(٣) انظر: الموافقات ٢/١١٥. وانظر: القيم الضرورية ١٤٧-١٤٨.

ثواب عليها، وإن قصد بها الرياء والتسميع أثم بذلك، وإن قصد بها وجه الله تعالى أجر وفاز بخير الدارين ومدحهما»[1]، ثم قال عن آثار الصفات الجبلية القبيحة: «فمن أجاب هذه الصفات إلى ما تقتضيه مما يخالف الشرع كان معاقبًا على قبح إجابته، لا على قبح أوصافه، ومن خالفها ووافق الشرع في قهرها والعمل بخلاف مقتضاها كان مثابًا على مخالفته غير معاقب على قبح صفاته، هذا إن قصد به وجه الله فإنه يؤجر على عمله وعلى مجاهدة نفسه، وإن قصد به الرياء أو التسميع أثم، وإن قصد به التجمل بذلك من غير رياء ولا سمعة، فلا أجر؛ لأنه لم يقصد وجه الله، ولا وزر لأنه لم يعص»[2].

وقال الشاطبي: «والذي يظهر من أمر الحب والبغض والجبن والشجاعة والغضب والخوف ونحوها أنها داخلة على الإنسان اضطرارًا، إما لأنها من أصل الخلقة، فلا يطلب إلا بتوابعها، فإن ما في فطرة الإنسان من الأوصاف يتبعها -بلا بد- أفعال اكتسابية، فالطلب وارد على تلك الأفعال لا على ما نشأت عنه، كما لا تدخل القدرة ولا العجز تحت الطلب، وإما لأن لها باعثًا من غيره فتثور فيه، فيقتضي لذلك أفعالًا أخر، فإن كان المثير لها هو السابق وكان مما يدخل تحت كسبه، فالطلب يرد عليه»[3].

وقد ذكر الشاطبي دليلين لهذا القول:

الدليل الأول: أن التكليف بالصفات الجبلية جلبًا أو دفعًا تكليف بما لا يطاق، وما لا يكلف به لا يثاب عليه ولا يعاقب؛ لأن الثواب والعقاب تابع للتكليف شرعًا، فالأوصاف المشار إليها لا ثواب عليها ولا عقاب[4].

(١) قواعد الأحكام ١/١١٧.
(٢) المرجع السابق.
(٣) الموافقات ٢/١١٠.
(٤) انظر: الموافقات ٢/١١٥.

الدليل الثاني: أن الثواب والعقاب على تلك الأوصاف، لا يخلو:

إما أن يكون من جهة ذواتها من حيث هي صفات، أو من جهة متعلقاتها.

فإن كان الأول: لزم في كل صفة منها أن تكون مثابًا عليها، كانت صفة محبوبة أو مكروهة شرعًا، ومعاقبًا عليها أيضًا كذلك؛ لأن ما وجب للشيء وجب لمثله، وعند ذلك يجتمع الضدان على الصفة الواحدة من جهة واحدة، وذلك محال.

وإن كان الثاني -وهو تعلق الثواب والعقاب بها من حيث متعلقاتها-، فالثواب والعقاب على المتعلقات -وهي الأفعال والتروك- لا عليها، فثبت أنها في أنفسها لا يثاب عليها ولا يعاقب، وهو المطلوب(١).

وقد استشكل الشاطبي الأدلة الدالة على أنه لا يثاب على الصفات الجبلية من وجهين:

الوجه الأول: عدم التلازم بين التكليف والثواب والعقاب؛ فقد يكون الثواب والعقاب على غير المقدور للمكلف؛ وذلك مثل المصائب النازلة بالإنسان اضطرارًا علم بها أو لم يعلم.

وقد يكون التكليف ولا ثواب ولا عقاب، وذلك كشارب الخمر، ومن أتى عرافًا، فإنه جاء في الحديث: (أن الصلاة لا تقبل منه أربعين يومًا)(٢)، وإذا لم يتلازما، لا يصح هذا الدليل(٣).

---

(١) انظر: الموافقات ٢/١١٥.

(٢) قال الشاطبي: «ولا أعلم أحدًا من أهل السنة يقول بعدم إجزاء صلاته إذا استكملت أركانها وشروطها، ولا خلاف أيضًا في وجوب الصلاة على كل مسلم، عدلًا كان أو فاسقًا" الموافقات ٢/١١٨.
وحديث عدم قبول صلاة من أتى العراف أربعين يومًا أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب السلام - باب تحريم الكهانة وإتيان الكهان، انظر: صحيح مسلم مع شرح النووي ١٤/١٩٠.

(٣) انظر: الموافقات /١١٧-١١٨

الوجه الثاني: أن أصحاب هذا القول قد قالوا بأن آثار وتوابع والاستجابة لهذه الصفات يتعلق بها الثواب والعقاب، والجزاء الواقع على الفعل أو الترك؛إن أراد به مجردًا كما يقع دون الوصف، فقد ثبت بطلانه، وإن أراد به مع اقتران الوصف، فقد صار للوصف أثر في الثواب والعقاب، وذلك دليل دال على صحة الجزاء عليه لا على نفيه(١).

القول الثاني: إن الثواب والعقاب يتعلقان بالصفات الجبلية.

وقد ذكر الشاطبي أنه يمكن تصور هذا القول(٢).

وقد استدل الشاطبي عليه بأدلة مبناها على تأويل الحب والبغض من الله على خلاف المعروف من منهج السلف الصالح(٣)، وهناك دليل يمكن أن يستدل به وهو:

أنه لو سلم أن الصفات الجبلية محبوبة أو مكروهة من جهة متعلقاتها

---

(١) انظر: الموافقات ٢/١١٨.

(٢) انظر: الموافقات ٢/١١٥.

(٣) والدليلان اللذان ذكرهما الشاطبي وبناهما على التأويل هما:

الدليل الأول: أن الأوصاف الجبلية قد ثبت تعلق الحب والبغض بها، والحب والبغض من الله تعالى إما أن يراد بهما نفس الإنعام أو الانتقام، فيرجعان إلى صفات الأفعال على رأي من قال بذلك، وإما أن يراد بهما إرادة الإنعام والانتقام، فيرجعان إلى صفات الذات؛ لأن نفس الحب والبغض المفهومين في كلام العرب حقيقة محالان على الله تعالى، وهذا رأي طائفة أخرى، وعلى كلا الوجهين؛ فالحب والبغض راجعان إلى نفس الإنعام أو الانتقام، وهما عين الثواب والعقاب، فالأوصاف المذكورة -إذن- يتعلق بها الثواب والعقاب.

ونوقش هذا الدليل بأنه إذا صار معنى الحب والبغض إلى الثواب والعقاب، امتنع أن يتعلقا بما هو غير مقدور، وهو الصفات والذوات المخلوق عليها.

والثاني: أن لو فرضنا أن الحب والبغض لا يرجعان إلى الثواب والعقاب، فتعلقهما بالصفات، إما أن يستلزم الثواب والعقاب، أو لا.

فإن استلزم، فهو المطلوب، وإن لم يستلزم، فتعلق الحب والبغض إما للذات، وهو محال، وإما لأمر راجع إلى الله تعالى، وهو محال؛ لأن الله غني عن العالمين، تعالى أن يفتقر لغيره أو يتكمل بشيء، بل هو الغني على الإطلاق، وذو الكمال بكل اعتبار، وإما للعبد، وهو الجزاء، إذ لا يرجع للعبد إلا ذلك.

واعترض عليه بأن القسمة هنا غير منحصرة، إذ من الجائز أن يتعلقا لأمر راجع للعبد غير الثواب أو العقاب، وذلك كونه اتصف بما هو حسن أو قبيح في مجاري العادات.

وانظر تنبيه الشيخ أبو عبيدة مشهور حسن سلمان على هذا التأويل المردود من الشاطبي في: تعليقه وتحقيقه لكتاب الموافقات ٢/١٩٥-٢٠٠، طبعة دار ابن عفان، وقد نقل الشيخ كلام أهل السنة حول تأويل صفة الحب والبغض من الله، ورده.

وآثارها -وهو الأفعال- فلا يخلو أن يكون الجزاء على تلك الأفعال مع الصفات مثل الجزاء عليها بدون تلك الصفات، أو لا.

فإن كان الجزاء متفاوتًا؛ فقد صار للصفات قسط من الجزاء، وهو المطلوب.

وإن كان متساويًا، لزم أن يكون فعل أشج عبدالقيس حين صاحبه الحلم والأناة مساويًا لفعل من لم يتصف بهما وإن استويا في الفعل، وذلك غير صحيح؛ لما يلزم عليه من أن يكون المحبوب عند الله مساويًا لما ليس بمحبوب، واستقراء الشريعة يدل على خلاف ذلك.

وأيضًا يلزم أن يكون ما هو محبوب ليس بمحبوب، وبالعكس، وهو محال، فثبت أن للوصف حظًّا من الثواب أو العقاب، وإذا ثبت أن له حظًّا ما من الجزاء ثبت مطلق الجزاء، فالأوصاف المطبوع عليها وما أشبهها مجازىً عليها، وذلك ما أردنا(١).

وقد اعترض على هذا الاستدلال: بأن الأفعال لما كانت ناشئة عن الصفات، فوقوعها على حسبها في الكمال أو النقصان، فنحن نستدل بكمال الصنعة على كمال الصانع، وبالضد، فكذلك ههنا، وعند ذلك يختص الثواب بالأفعال، ويكون التفاوت راجعًا إلى تفاوتها لا إلى الصفات، وهو المطلوب(٢).

المسألة الثانية

أثر الصفات الفطرية الجبلية في تحتم الطلب من عدمه

لقد قام التكليف الشرعي بملاحظة الصفات الجبلية للمكلفين عند مخاطبتهم وتوجيه التكاليف الشرعية لهم، ويظهر ذلك من خلال أمرين:

---

(١) انظر: الموافقات ٢/١١٧.

(٢) انظر: الموافقات ٢/١١٨-١١٩.

الأمر الأول: عدم توجه الخطاب فيما يغني عنه داعية الطبع ووازعه؛ اكتفاءً بما تدعو إليه الفطرة والجبلة والطبيعة.

اكتفى الشارع بما تدعو إليه الطبائع والفطر عن توجيه الخطاب في غالب الأحوال، ولذا قال ابن السبكي: «داعية الطبع تجزئ عن تكليف الشرع، وبعضهم يقول: الوازع الطبيعي مغن عن الإيجاب الشرعي»(١).

وذكره ابن الملقن ثم عزاه لابن السبكي(٢)، ومثله العطار(٣).

وقال ابن القيم: «ما جعل الله سبحانه في طباع الخلق النفرة عنه ومجانبته اكتفى بذلك عن الوازع عنه بالحد؛ لأن الوازع الطبيعي كاف في المنع منه، وأما ما يشتد تقاضي الطباع له فإنه غلظ العقوبة عليه بحسب شدة تقاضي الطبع له»(٤).

وقال السيوطي: «لطيفة من قواعد الشرع: أن الوازع الطبيعي يغني عن الوازع الشرعي»(٥).

الأمر الثاني: أثر الوازع الطبيعي في تحتم الطلب ووجوبه من عدمه.

ذكرنا في الأمر الأول أن الخطاب لا يتوجه فيما يغني عنه داعية الطبع غالبًا، وعندما يتوجه الخطاب في بعض الحالات فقد لاحظ الشارع طبيعة المكلف وجبلته، وتوجهت التكاليف وفق تلك الحالة، فحيث وجدنا الطبع يبعث ويدعو لشيء ما، فإن الطلب لا يكون متأكدًا تأكد غيره مما يخلو من ذلك الوازع.

ويكون ذلك الوازع قرينة حالية لصرف الأمر -عند وروده- عن الوجوب(٦).

---

(١) الأشباه والنظائر ١/٣٦٨.
(٢) انظر: قواعد ابن الملقن ٢/١٩٠.
(٣) انظر: حاشية العطار ٢/٢٤٨.
(٤) إعلام الموقعين ٢/٦٤.
(٥) إتمام الدراية لقراء النقاية ١٧٥.
(٦) انظر: دراسات وتحقيقات في أصول الفقه ٢٨٦، القرينة عند الأصوليين ٢١٨-٢١٩.

قال الإسنوي: «إذا ورد الأمر بشيء يتعلق بالمأمور وكان عند المأمور وازع يحمله على الإتيان به، فلا يحمل ذلك الأمر على الوجوب، لأن المقصود من الإيجاب إنما هو الحث على طلب الفعل والحرص على عدم الإخلال به، والوازع الذي عنده يكفي في تحصيل ذلك، إذا علمت ذلك فمن فروع المسألة: عدم إيجاب النكاح على القادر، فإن قوله عليه الصلاة والسلام: (يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج)[1] وإن كان يقتضي الإيجاب كما قال به داود الظاهري لكن خالفنا ذلك لما ذكرناه»[2].

وذكر الشاطبي أن المطلوب الشرعي ضربان:

الضرب الأول: ما كان شاهد الطبع خادمًا له ومعينًا على مقتضاه؛ بحيث يكون الطبع الإنساني باعثًا على مقتضى الطلب؛ كالأكل، والشرب، والوقاع، والبعد عن استعمال القاذورات من أكلها والتضمخ بها، أو كانت العادة الجارية من العقلاء في محاسن الشيم ومكارم الأخلاق موافقة لمقتضى ذلك الطلب من غير منازع طبيعي؛ كستر العورة، والحفظ على النساء والحرم، وما أشبه ذلك، وإنما قيد بعدم المنازع تحرزًا من الزنى ونحوه مما يصد فيه الطبع عن موافقة الطلب.

فهذا الضرب قد يكتفي الشارع في طلبه بمقتضى الجبلة الطبيعية والعادات الجارية؛ فلا يتأكد الطلب تأكد غيره، حوالة على الوازع الباعث على الموافقة دون المخالفة، وإن كان في نفس الأمر متأكدًا، ولذلك لم يوضع في هذه الأشياء على المخالفة حدود معلومة زيادة على ما أخبر به من الجزاء الأخروي، ومن هنا يطلق كثير من

(١) أخرجه البخاري في كتاب النكاح -باب من لم يستطع الباءة فليصم- مع فتح الباري ١١٢/٩، مسلم في صحيحه -مع شرح النووي- كتاب النكاح، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه ووجد مؤنة واشتغال من عجز عن المؤن بالصوم ١٤٦/٩.

(٢) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ٢٦٩-٢٧٠.

العلماء على تلك الأمور أنها سنن، أو مندوب إليها، أو مباحات على الجملة... وأبين من هذا أنه لم يأتِ نص جازم في طلب الأكل والشرب، واللباس الواقي من الحر والبرد، والنكاح الذي به بقاء النسل، وإنما جاء ذكر هذه الأشياء في معرض الإباحة أو الندب؛ حتى إذا كان المكلف في مظنة مخالفة الطبع أمر وأبيح له المحرم، إلى أشباه ذلك.

الضرب الثاني: ما لم يكن شاهد الطبع خادمًا له ومعينًا عليه وداعيًا له؛ كالعبادات من الطهارات، والصلوات، والصيام، والحج، وسائر المعاملات المراعى فيها العدل الشرعي، والجنايات، والأنكحة المخصوصة بالولاية والشهادة، وما أشبه ذلك.

فهذا الضرب قرره الشارع على مقتضاه من التأكيد في المؤكدات، والتخفيف في المخففات؛ إذ ليس للإنسان فيه خادم طبعي باعث على مقتضى الطلب، بل ربما كان مقتضى الجبلة يمانعه وينازعه؛ كالعبادات لأنها مجرد تكليف[(١)].

ثم قال: «وكما يكون ذلك في الطلب الأمري كذلك يكون في النهي»[(٢)].

وذكر الشاطبي أن الضروريات ضربان؛ أحدهما: ما كان للمكلف فيه حظ عاجل مقصود، كقيام الإنسان بمصالح نفسه وعياله، في الاقتيات، واتخاذ السكن، والمسكن واللباس، وما يلحق بها من المتممات، كالبيوع، والإجارات، والأنكحة، وغيرها من وجوه الاكتساب التي تقوم بها الهياكل الإنسانية، فهذا الضرب لما كان الداعي إليه قوي جدًّا؛ لم يؤكد الشارع طلبه بالنسبة إلى نفسه، بل جعل الاحتراف والتكسب والنكاح على الجملة مطلوبًا طلب الندب لا طلب

(١) انظر: الموافقات ٣/١٣٠-١٣٢.

(٢) الموافقات ٣/١٣٢.

الوجوب، بل كثيرًا ما يأتي في معرض الإباحة، كقوله: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة:٢٧٥]، وقوله: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعه:١٠]، وقوله: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة:١٩٨]، وقوله: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾ [الأعراف:٣٢]، وقوله: ﴿كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ﴾ [البقرة:١٧٢]، وما أشبه ذلك[١]، ثم قال: «مع أنا لو فرضنا أخذ الناس له كأخذ المندوب بحيث يسعهم جميعًا الترك لأثموا؛ لأن العالم لا يقوم إلا بالتدبير والاكتساب، فهذا من الشارع كالحوالة على ما في الجبلة من الداعي الباعث على الاكتساب، حتى إذا لم يكن فيه حظ أو جهة نازع طبعي أوجبه الشرع عينًا أو كفاية، كما لو فرض هذا في نفقة الزوجات والأقارب، وما أشبه ذلك»[٢].

ثم ذكر الشاطبي أن هذا الضرب ينقسم إلى قسمين أيضًا، بحسب توفر الداعي والوازع الطبيعي:

الأول: ما تقوم فيه المصالح بلا واسطة؛ كقيام الإنسان بمصالح نفسه مباشرة، والثاني: تكون فيه المصالح لحظ الغير؛ كالقيام بوظائف الزوجات والأولاد، والاكتساب بما للغير فيه مصلحة، كالإجارات، والكراء، والتجارة، وسائر وجوه الصنائع والاكتسابات، فالجميع يطلب الإنسان بها حظه فيقوم بذلك حظ الغير، وذكر أن الطلب يتأكد فيما يتعلق بحظ الغير أكثر من الطلب لحظ النفس المباشر.

وذكر أنه لما أوكل الشارع هذه الأمور للداعي ووازع الطبع، وأن ذلك قد يؤدي لطغيان الإنسان على أخيه لوجود الداعي لتحقيق مصلحة نفسه، فقد أكد الشارع الكف عن ذلك التعدي بالزجر والتأديب في الدنيا، والإيعاد بالنار في الآخرة، كالنهي عن قتل النفس والزنا، والخمر، وأكل الربا، وأكل أموال

(١) انظر: الموافقات ٢/١٨٠-١٨١.

(٢) الموافقات ٢/١٨١.

اليتامى، وغيرهم من الناس بالباطل، والسرقة وأشباه ذلك، فإن الطبع النازع إلى طلب مصلحة الإنسان ودرء مفسدته يستدعي الدخول في هذه الأشياء[١].

فظهر من كلام الإسنوي والشاطبي أن من صوارف الأمر عن الوجوب إلى الإباحة، والنهي من التحريم إلى الكراهة؛ كون الخطاب فيهما يتجه لما تتوفر الدواعي والطبع البشري إلى وجوده، وهذا يدل على اعتبار الطبيعة في التكاليف؛ فلا يكلف المرء ما ينافي وينافر طبيعته من جهة، وينزه كلام الشارع عن تضمنه ما لا فائدة منه؛ وذلك بتوجيه طلب متحتم مع عدم الحاجة له؛ لاقتضاء الطبيعة له وقيام شاهد الطبع دالًا عليه مستلزمًا له.

المطلب الثالث

أمثلة تطبيقية لأثر الطبيعة والوازع في الخطاب

مما لاشك فيه أن الشارع قد اعتبر الطبائع عند التكليف، وقد أخرج الإمام النسائي عن ابن عمر بن أبي سلمة، عن أبيه، عن أم سلمة، لما انقضت عدتها، بعث إليها أبو بكر يخطبها عليه، فلم تزوجه، فبعث إليها رسول الله ﷺ عمر ابن الخطاب يخطبها عليه، فقالت: «أخبر رسول الله ﷺ أني امرأة غيرى، وأني امرأة مصبية، وليس أحد من أوليائي شاهد، فأتى رسول الله ﷺ، فذكر ذلك له، فقال: ارجع إليها فقل لها: أما قولك إني امرأة غيرى، فسأدعو الله لك فيذهب غيرتك... »[٢].

فقد كانت رضي الله عنها شديدة الغيرة، وذلك طبع إنساني، فلم يلمها رسول الله ﷺ على تلك الغيرة، بل أرشدها لما يذهب ذلك الطبع، ودعا لها، فأذهب الله غيرتها حتى كانت نساء رسول الله يحتكمن إليها لعلمهن ببراءتها من

(١) انظر: الموافقات ٢/١٨١-١٨٢.

(٢) أخرجه النسائي في سننه، كتاب النكاح - باب إنكاح الابن أمه ٦/٨١. وانظر: الإصابة في تمييز الصحابة ٨/٢٢٣.

الغيرة[(١)]، وهذا يدل على أن لبعض الأخلاق النفسية أو الطبيعية الأثر البالغ في تغير الفتوى والحكم القضائي، ومن ثم كانت براءتها من الغيرة معينًا لها على إدراك الصواب، وإعطاء النصفة من نفسها[(٢)].

وقد ذكر العلماء بعض المسائل التي تصلح مثالًا لأثر الطبيعة والوازع في الخطاب، وذلك بعدم توجه الخطاب الشرعي فيما يغني عنه داعية الطبع ووازعه، اكتفاءً بما تدعو إليه الفطرة والجبلة والطبيعة من جهة، وعدم تحتم الطلب وجوبًا وتحريمًا عند توفر شاهد الطبع وداعيه من جهة أخرى.

ومن تلك الأمثلة:

١. أن الشارع لم يرتب على شرب البول والدم وأكل العذرة والقيء حدًّا اكتفاء بنفرة الطباع عنها، بخلاف الخمر والزنا والسرقة لقيام بواعثها؛ فلولا الحد لعمت مفاسدها[(٣)].

٢. أنه لا يجب القسم بين النساء في المبيت[(٤)].

٣. يجب على السيد كفاية ومؤونة رقيقه من أجرة الطبيب وثمن الأدوية، وإن كان ذلك غير واجب في حق نفسه؛ اكتفاء في حق نفسه بداعية الطبع[(٥)].

٤. لا يجب على الرجل وطء زوجته، وشذ القول بوجوب الوطأة الأولى

(١) انظر: شذرات الذهب ١/٧٠.

(٢) انظر: البعد الزماني والمكاني وأثرهما في الفتوى ٢٤٣.

(٣) انظر: إعلام الموقعين ٢/٦٤، الأشباه والنظائر لابن السبكي ١/٣٦٨، الموافقات ٣/١٣١، قواعد ابن الملقن ٢/١٩٠، حاشية العطار٢/٢٤٨.

(٤) انظر: الأشباه والنظائر لابن السبكي ١/٣٦٨، قواعد ابن الملقن ٢/١٩٠، مغني المحتاج ٤/٤١٤، كفاية الأخيار ١/٣٧٧، أسنى المطالب٣/٢٢٩، ٢٣٧، السراج الوهاج ١/٣٩٨، نهاية المحتاج ٢١/٣٨٥، شرح البهجة الوردية ١٥/٢٧٠.

(٥) انظر: حاشية الجمل على شرح منهج الطلاب ١٩/٤٩٢، حواشي الشرواني والعبادي على تحفة المحتاج للهيتمي ٨/٣٦٤، نهاية المحتاج للرملي ١٤/٣٧.

لتقرير المهر، وقضاء الوطأة في القسم فيما إذا دخل في نوبة واحدة ووطئها، أما المولى فواجبه أحد الأمرين من الوطء أو الطلاق[١].

٥. إقرار الفاسق على نفسه مقبول؛ لأنه على خلاف الوازع الطبيعي؛ فإنه إنما يقر على نفسه في ماله أو نفسه أو أعضائه أو نحو ذلك، والطبع يمنع من المسامحة بذلك من غير سبب يقتضيه، بل هو مع السبب المقتضي له شأن الطباع جحده، فلا يعارض الطبع هنا موالاته لأهل شيعته، فإن الإنسان مطبوع على تقديم نفسه على غيره كان من أهل شيعته وأصدقائه أم لا، فلذا انعقد الإجماع على عدم اشتراط العدالة فيه[٢].

٦. عدم اشتراط العدالة في ولاية النكاح على وجه اختاره كثير من العلماء منهم ابن عبدالسلام محتجًّا بأن الوازع الطبعي يزع عن التقصير في حق الولي عليه[٣].

٧. أن اشتراط العدالة في الأوصياء هو من باب التتمة وليس بأصل؛ لأن الغالب على الإنسان أنه لا يوصي على ذريته إلا من يثق بشفقته، فوازعه الطبيعي يحصل مصلحة الوصية، غير أنه قد يوالي أهل شيعته من الفسقة فتحصل المفاسد من ولايتهم في المعاملات والتزويج فكان الاشتراط تتمة[٤].

٨. عدم اشتراط العدالة في دعوى المدعي لنفسه؛ بل تقبل من البر

(١) انظر: الأشباه والنظائر لابن السبكي ٣٦٨/١، قواعد ابن الملقن ١٩٠/٢، الزواجر عن اقتراف الكبائر ١٠٣/٢، حاشية العطار ٢٤٨/٢، شرح البهجة الوردية ٤٦٨/١٤.

(٢) انظر: قواعد الأحكام ٧٦/٢، الفروق ٣٦/٤، الذخيرة ١٥٤/١٠، الأشباه والنظائر لابن السبكي ٣٦٨/١، قواعد ابن الملقن ١٩١/٢، الأشباه والنظائر للسيوطي ٦١٣، تهذيب الفروق ٦٩/٤، حاشية العطار ٢٤٨/٢.

(٣) انظر: قواعد الأحكام ٧٥/٢-٧٦. وانظر كذلك: الفروق ٣٥/٤ -٣٦، الأشباه والنظائر لابن السبكي ٣٦٨/١، قواعد ابن الملقن ١٩٠/٢-١٩١، تهذيب الفروق ٦٩/٤، حاشية العطار ٢٤٨/٢.

(٤) انظر: الفروق ٣٦/٤، تهذيب الفروق ٦٩/٤.

والفاجر والمسلم والكافر؛ لأن دعواه على وفق طبعه، إلا أن إلزامه البينة على وفق دعواه أو اليمين مع شاهد أو مع نكول -على الخلاف في صحة القضاء بالشاهد مع اليمين أو النكول- لأنهما يبعدان التهمة عن الدعوى، ويقر بأنها من الصحة قائم مقام العدالة لرجحان الصدق على الكذب حينئذ، كما ترجح بالعدالة [1].

٩. عدم وجوب الحد بوطء الميتة -وهو الأصح- قالوا: لأنه مما ينفر عنه الطبع، وما ينفر عنه الطبع لا يحتاج إلى الزجر عنه [2].

١٠. جواز سفر المرأة مع المحرم الذي لا يوثق به؛لأن الوازع الطبيعي يحمل على الذبّ عن وصول السوء للمحارم [3].

١١. ليس النكاح من فروض الكفايات، قال ابن السبكي: خلافًا لبعض الأصحاب، ومستند هذا الوجه النظر إلى بقاء النسل، وقد رده بعضهم مستندًا لهذه القاعدة، وقال: (في النفوس من الشهوة ما يبعثها على ذلك، فلا حاجة إلى إيجابه، والإنسان يحال على طبعه ما لم يقم مانع، فلو رغب أهل قطر عن سنة النكاح فلا يبعد قتالهم عليه وإن لم يكن واجبًا [4]).

١٢. أن الشارع لم يكرر اللفظ مؤكدًا تحريم الإشراك بالله وعقوق الوالدين كما فعل في شهادة الزور، فيما رواه أبو بكرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ قلنا: بلى يا رسول الله، قال: الإشراك بالله، وعقوق الوالدين، وكان متكئًا فجلس؛ فقال: ألا وقول الزور وشهادة الزور ألا وقول الزور وشهادة الزور، فما زال يقولها حتى قلت: لا يسكت» [5].

---

(١) انظر: الفروق ٣٦/٤، تهذيب الفروق ٦٩/٤-٧٠.

(٢) انظر: الأشباه والنظائر لابن السبكي ٣٦٨/١، قواعد ابن الملقن ١٩١/٢، حاشية العطار ٢٤٨/٢.

(٣) انظر: دليل الفالحين ٣٠٨/٦، نهاية المحتاج ١٨٨/١٠، أسنى المطالب ٤٤٧/١، مغني المحتاج ٢١٦/٢، الموسوعة الفقهية الكويتية ٣٧/١٧.

(٤) انظر: الأشباه والنظائر لابن السبكي ٣٦٨/١، قواعد ابن الملقن ١٩١/٢، حاشية العطار ٢٤٨/٢.

(٥) أخرجه البخاري - مع فتح الباري - كتاب الشهادات، باب ما قيل في شهادة الزور، ٢٦١/٥، ومسلم في صحيحه - مع شرح النووي - كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها ٧٠/٢-٧١.

والسبب في عدم تكرار اللفظ المؤكد للتحريم في الإشراك بالله وعقوق الوالدين نبو قلب المسلم عن الشرك بالله، والعقوق يصرف عنه الطبع، وأما الزور فالحوامل عليه كثيرة كالعداوة والحسد وغيرهما، فاحتيج إلى الاهتمام بتعظيمه، وليس ذلك لعظمها بالنسبة إلى ما ذكر معها من الإشراك قطعًا [١].

(١) انظر: فتح الباري ٥/٢٦٢.

المبحث الرابع
أثر الطبيعة البشرية في مقاصد الشارع

لقد أثر الالتفات إلى طبيعة الإنسان وجبلته في تنوع مقاصد الشارع عند وضع الشريعة ليمتثلها المكلف ويدخل بذلك تحت أحكام الشريعة، وذلك حتى تتوافق التكاليف في أهميتها مع قدرة المكلف، ولذلك فقد ذكر الشاطبي أن المقاصد تنقسم بهذا الاعتبار إلى قسمين:

مقاصد أصلية، ومقاصد تابعة.

فالمقاصد الأصلية هي التي لا حظ فيها للمكلَّف، لأن المحافظة عليها قيام بمصالح عامة مطلقة، لا تختص بحال دون حال، ولا بصورة دون صورة، ولا بوقت دون وقت، وهي الضروريات المعتبرة في كل ملة.

والمقاصد التابعة هي التي روعي فيها حظ المكلف، فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات والاستمتاع بالمباحات، وسد الخلات، وغيرها من التسببات المتنوعة، التي لا يلزم المكلف أن يأخذ بشيء خاص منها، بل وكل إلى اختياره أن يتعلق بما يميل إليه وتقوى منته عليه، فلم يلزم بالتجارة دون الصناعة، ولا بالتعليم دون الزراعة، وذلك أن حكمة الحكيم الخبير حكمت أن قيام الدين والدنيا إنما يصلح ويستمر بدواعٍ من قبل الإنسان تحمله على اكتساب ما يحتاج إليه هو وغيره، فخلق له شهوة الطعام والشراب إذا مسه الجوع والعطش؛ ليحركه ذلك الباعث إلى التسبب في سد

هذه الخلة بما أمكنه، وكذلك خلق له الشهوة إلى النساء لتحركه إلى اكتساب الأسباب الموصلة إليها، وكذلك خلق له الاستضرار بالحر والبرد والطوارق العارضة، فكان ذلك داعية إلى اكتساب اللباس والمسكن.

فهذه كلها مكملة للمقاصد الأصلية وخادمة لها؛ لأنها لا تقوم في الخارج إلا بها، ولو عدمت التابعة رأسًا لم تتحقق الأصلية لتوقفها عليها، ثم إن المقاصد الأصلية واجبة والمقاصد التابعة مباحة، والمقاصد الأصلية يقتضيها محض العبودية، والمقاصد التابعة يقتضيها لطف المالك بالعبيد(١).

فمن خلال هذا التقسيم نلاحظ أثر الطبيعة والجبلة في تنوع المقاصد، فما لا بد للمكلف من تحصيله لتوقف مصالح الدنيا والآخرة عليه، ولأنه ضمان لسعادة الدارين، وهو الذي لا حظ للمكلف فيه من الضروريات المعتبرة في كل ملة؛ فإنه يعتبر من المقاصد الأصلية التي يجب الحفاظ عليها رضي بذلك المكلف أو لم يرض، بل إذا فرط فيها يحجر عليه ويكره على حفظها، ويعاقب على تضييعها في الدنيا والآخرة، وعلى هذا فإن حفظ الضروريات لا يرجع فيه إلى رغبة المكلف واختياره وميله، وهذا هو معنى كونها لم يراع فيها حظ المكلف(٢).

أما ما يتعلق بحظوظ المكلف -ومنه ما تدعو له جبلته وفطرته- فقد التفت إليه الشارع واهتم به واعتبره عند توجيه الخطاب، ولكن بالقصد التبعي الذي هو أقل درجة من القصد الأصلي، وإن كان يُعدُّ خادمًا للأصلي ومكملًا له.

(١) انظر: الموافقات ٢/١٧٦، ١٧٨-١٧٩، تعليق الشيخ عبدالله دراز على الموافقات ٢/١٧٨.

(٢) انظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ١٣٨.

المبحث الخامس
أثر الطبيعة البشرية في الفتوى والحكم

وفيه مطلبان:

المطلب الأول
أثر الطبيعة البشرية في الفتوى

يتبوأ منصب الإفتاء مكانة عظيمة في الشريعة، وذلك أن المفتي يخبر بحكم رب العالمين من خلال ما ظهر له من الأدلة، ولذلك فمن المهم ملاحظة حاله عند ورود المستفتي عليه بأن لا يكون في حالة تغير فيها طبعه وتكدر فيها خاطره، وتغير مزاجه، وإذا لاحظ من نفسه ذلك فإنه ينبغي عليه أن يصرف المستفتي عنه حتى يكون في حال تسمح له ببيان الحكم بصفاء ذهن واستقرار فكر، وقد روى ابن عبدالبر عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه سئل عن مسألة، فدخل مبادرًا ثم خرج في حذاء ورداء وهو متبسم، فقيل له: يا أمير المؤمنين: إنك كنت إذا سئلت عن المسألة تكون فيها كالمسلة المحماة، قال: إني كنت حاقنًا، ولا رأي لحاقن[(١)].

ولذلك فقد اشترط الأصوليون للمفتي أن لا يفتي في حالة تؤثر على طبعه وتغير خلقه وتشغل قلبه، وتمنعه من التثبت والتأمل؛ كالغضب والجوع والعطش

(١) انظر: جامع بيان العلم وفضله ٢/١١٣.

والحزن والفرح الغالب والنعاس والملال والمرض والحر المزعج والبرد المؤلم، ومدافعة الأخبثين، ونحو ذلك مما يغير الطبع ويؤثر عليه(١).

قال ابن حمدان: «ليس له الفتوى في حال شغل قلبه ومنعه التثبت والتأمل لغضب أو جوع أو عطش أو غم أو هم أو خوف أو حزن أو فرح غالب أو نعاس أو ملل أو مرض أو حر مزعج أو برد مؤلم أو مدافعة الأخبثين أو أحدهما، وهو أعلم بنفسه، فمتى أَحَسَّ باشتغال قلبه وخروجه عن حال اعتداله أمسك عن الفتيا»(٢).

قال ابن الصلاح: «ومن أعجب ذلك ما وجدته بخط بعض أصحاب القاضي الإمام حسين بن محمد المروزي عنه أنه سمع الإمام أبا عاصم العبادي يذكر أنه كان عند الأستاذ أبي ظاهر، وهو الإمام الزيادي شيخ خراسان حين احتضر، فسأل عن الضمان -وكان في النزع- فقال: إن قبض الثمن فيصح، وإن لم يقبض فلا يصح، قال: لأنه بعد قبض الثمن يكون ضمان ما وجب، والله أعلم»(٣)

قال ابن السبكي معلقًا على هذه القصة: «هذا هو الصحيح من المذهب، ولم يرد بحكايته أنه غريب بل حضور ذهن هذا الأستاذ عند النزع لمسائل الفقه، ولذلك قال ابن الصلاح: إن هذه الحكاية من أعجب ما يحكى»(٤).

فإن أفتى في شيء من هذه الأحوال **فما حكم ذلك العمل؟**

ذكر العلماء في ذلك قولان:

---

(١) انظر: روضة الطالبين ١١/١١٠، المجموع شرح المهذب ١/٧٧، المسودة ٥٤٥، أدب المفتي لابن الصلاح ١١٣، صفة الفتوى ٣٤، إعلام الموقعين٤/١٧٤، أصول ابن مفلح ٣/٩٨٠، التحبير٨/٤٠٤٥، المبدع ١٠/٢٥، شرح الكوكب المنير ٤/٥٤٧، كشاف القناع ٦/٢٩٩.

(٢) صفة الفتوى ٣٤.

(٣) أدب المفتي ١١٣-١١٤.

(٤) طبقات الشافعية الكبرى ٤/٢٠٠.

القول الأول: إن الفتوى في هذه الحالة حرام، وقد صححه المرداوي[1].

القول الثاني: كراهة هذا التصرف، وقد نسب هذا القول لابن حمدان في الرعاية[2].

وهل تنفذ فتواه في هذه الحالة، ثلاثة أقوال:

القول الأول: إن الفتوى تنفذ في هذه الحالة وتصح، وقيده بعضهم بما إذا علم أن حالة تغير الطبع لا تمنعه من إدراك الصواب[3]، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فإن أفتى في شيء من هذه الأحوال وهو يرى أن ذلك لم يمنعه من إدراك الصواب، صحت فتياه وإن خاطر بها»[4].

القول الثاني: التفريق بين إصابة الحق وغيره، فإن أصاب الحق صح تصرفه وكره ذلك منه[5].

القول الثالث: أن فتواه غير صحيحة، وقد ذكره المرداوي[6].

وبناءً على هذا فإنه ينبغي أن يعلم أن المفتي قد يعتريه شيء من تغير الطبع الذي يؤثر على فتواه، فعلى المستفتي حينها أن ينصرف عنه إذا لاحظه، وينبغي على المفتي إذا أحس ذلك من نفسه أن يكف عن الفتيا، كما قال ابن الصلاح: «فمهما أَحَسَّ اشتغال قلبه وخروجه عن حد الاعتدال أمسك عن الفتيا»[7]، وسبق مثله عن ابن حمدان.

---

(١) انظر: التحبير ٨/٤٠٤٥.

(٢) نسبه إليه المرداوي في: التحبير٨/٤٠٤٥.

(٣) انظر: المسودة ٥٤٥، أدب المفتي لابن الصلاح ١١٣، صفة الفتوى ٣٤، إعلام الموقعين ٤/ ١٧٤، أصول ابن مفلح ٣/ ٩٨٠، التحبير٨/٤٠٤٥، شرح الكوكب المنير ٤/ ٥٤٧.

(٤) المسودة ٥٤٥.

(٥) انظر: التحبير ٨/٤٠٤٥.

(٦) انظر: التحبير ٨/٤٠٤٥.

(٧) أدب المفتي ١١٣.

وقد سطرت لنا المدونات أثر تغير الطبع في فتاوى أكابر المجتهدين، ونذكر من ذلك ما يلي:

المثال الأول: نقل عن الإمام مالك رحمه الله أنه عندما بلغه أن عمر بن الخطاب أراد الخروج إلى العراق، فقال له كعب الأحبار: لا تخرج إليها يا أمير المؤمنين، فإن بها تسعة أعشار السحر، وبها فسقة الجن، وبها الداء العضال[١]، وقد روى عبدالملك بن حبيب أخبرني مطرف أنهم سألوا الإمام عن الداء العضال؛ فقال: أبو حنيفة وأصحابه؛ وذلك أنه ضلل الناس بوجهين: بالإرجاء، وبنقض السنن بالرأي[٢].

قال الباجي: «وقال أبو جعفر الداودي: هذا الذي ذكره ابن حبيب إن كان سلم من الغلط وثبت فقد يكون ذلك من مالك في وقت حرج اضطره لشيء ذكر له عنه مما أنكره، فضاق به صدره فقال ذلك، والعالم قد يحضره ضيق صدر فيتقول ما يستغفر الله عنه بعد وقت إذا زال غضبه»[٣].

على أن الباجي يرى عدم صحة هذه الرواية[٤].

المثال الثاني: اشتهر عن ابن حزم رحمه الله الحدة في النقاش والمغاضبة في الجدل، وقد أثر ذلك في منهجه وانصراف الناس عن فقهه[٥]، وقد أعاد تلك الشدة مع الخصوم والحدة في العبارة إلى اختلال في طبعه بسبب علة

(١) انظر: الموطأ ٢/٩٧٥.

(٢) انظر: المنتقى شرح الموطأ للباجي ٧/٣٠٠.

(٣) انظر: المرجع السابق.

(٤) قال الباجي: «وعندي أن هذه الرواية غير صحيحة عن مالك؛ لأن مالكا رضي الله عنه على ما يعرف من عقله وعلمه وفضله ودينه وإمساكه عن القول في الناس إلا بما يصح عنده وثبت لم يكن ليطلق على أحد من المسلمين ما لم يتحققه ومن أصحاب أبي حنيفة عبدالله بن المبارك، وقد شهر إكرام مالك له وتفضيله إياه، وقد علم أن مالكا ذكر أبا حنيفة بالعلم بالمسائل وأخذ أبو حنيفة عنه أحاديث وأخذ عنه محمد بن الحسن الموطأ وهو مما أرويه عن أبي ذر عبد بن أحمد رضي الله عنه، وقد شهر تناهي أبي حنيفة في العبادة وزهده في الدنيا، وقد امتحن وضرب بالسوط على أن يلي القضاء فامتنع، وما كان مالك ليتكلم في مثله إلا بما يليق بفضله ولا نعلم أن مالكا تكلم في أحد من أهل الرأي وإنما تكلم في قوم من أصحاب الحديث من جهة النقل" المنتقى ٧/٣٠٠.

(٥) انظر: البعد الزماني والمكاني وأثرهما في الفتوى ٢٤١.

شديدة أصيب بها، قال عن نفسه «ولقد أصابتني علة شديدة ولدت علي ربوًا في الطحال شديدًا فولد ذلك علي من الضجر وضيق الخلق وقلة الصبر والنزق أمرًا حاسبت نفسي فيه؛ إذ أنكرت تبدل خلقي واشتد عجبي من مفارقتي لطبعي، وصح عندي أن الطحال موضع الفرح إذا فسد تولد ضده»[(١)].

وذكر كلامًا طويلًا يستدل منه على تأثره بعيوب كانت فيه، وإن كان قد اجتهد في مداواتها وإصلاحها، وذكر أنه تم له ذلك، مما يدل على أثر الطبع في الرأي، وأنه يمكن معالجة الطبع بالرياضة، وكان مما قاله: «كانت في عيوب، فلم أزل بالرياضة واطلاعي على ما قالت الأنبياء صلوات الله عليهم والأفاضل من الحكماء المتأخرين والمتقدمين في الأخلاق وفي آداب النفس أعاني مداواتها، حتى أعان الله عز وجل على أكثر ذلك بتوفيقه ومنه، وتمام العدل ورياضة النفس والتصرف بأزمة الحقائق هو الإقرار بها، ليتعظ بذلك متعظ يومًا إن شاء الله، فمنها كلف في الرضا وإفراط في الغضب، فلم أزل أداوي ذلك حتى وقفت عند ترك إظهار الغضب جملة بالكلام والفعل والتخبط، وامتنعت مما لا يحل من الانتصار، وتحملت من ذلك ثقلًا شديدًا، وصبرت على مضض مؤلم كان ربما أمرضني، وأعجزني ذلك في الرضا وكأني سامحت نفسي في ذلك، لأنها تمثلت أن ترك ذلك لؤم، ومنها دعابة غالبة، فالذي قدرت عليه فيها إمساكي عما يغضب المازح، وسامحت نفسي فيها إذ رأيت تركها من الانغلاق ومضاهيًا للكبر، ومنها عجب شديد: فناظر عقلي نفسي بما يعرفه من عيوبها حتى ذهب كله ولم يبق له والحمد لله أثر، بل كلفت نفسي احتقار قدرها جملة واستعمال التواضع، ومنها حركات كانت تولدها غرارة الصبا وضعف الأعضاء، فقسرت نفسي على تركها فذهبت، ومنها محبة في بعد الصيت والغلبة، فالذي وقفت عليه من معاناة هذا الداء الإمساك فيه عما لا يحل في الديانة، والله المستعان على الباقي، مع أن ظهور النفس الغضبية إذا كانت منقادة للناطقة فضل وخلق

(١) الأخلاق والسير في مداواة النفوس ٧١.

محمود... ومنها حقد مفرط قدرت بعون الله تعالى على طيه وستره، وغلبته على إظهار جميع نتائجه، وأما قطعه البتة فلم أقدر عليه وأعجزني معه أن أصادق من عاداني عداوة صحيحة أبدًا»(١).

المثال الثالث: شيخ الإسلام ابن تيمية الحراني رحمه الله؛ حيث وصفه ابن حجر والذهبي بأن فيه حدة تعتريه حالت دون استفادة الناس منه وصرفتهم عنه، فقد وصف رحمه الله بأنه كان مع سعة علمه وفرط شجاعته وسيلان ذهنه وتعظيمه لحرمات الدين بشرًا من البشر تعتريه حدة في البحث وغضب وصدمة للخصوم تزرع له عداوة في النفوس، وإلا لو لاطف خصومه لكان كلمة إجماع، فإن كبارهم خاضعون لعلومه، معترفون بأنه بحر لا ساحل له وكنز لا نظير له(٢)، «ولكن ينقمون عليه أخلاقًا وأفعالًا، منصفهم فيها مأجور، ومقتصدهم فيها معذور، وظالمهم فيها مأزور، وغاليهم مغرور، وإلى الله ترجع الأمور، وكل أحد يؤخذ من قوله ويترك»(٣).

المطلب الثاني

أثر الطبيعة البشرية في الحكم

اتفق الفقهاء على أنه ينبغي للقاضي إذا أراد الجلوس للقضاء أن يخرج وهو على أعدل الأحوال، لا جائع ولا عطشان، ولا كسلان، ولا غضبان(٤)، قال في المغني: «لا خلاف بين أهل العلم فيما علمناه»(٥).

---

(١) رسائل ابن حزم الأندلسي ١/٣٥٣-٣٥٥.

(٢) انظر: الدرر الكامنة ١/٤٨، ثلاث تراجم نفيسة للأئمة الأعلام ابن تيمية والحافظ علم الدين البزرالي والحافظ جمال الدين المزي للذهبي٢٤، البدر الطالع ١/٥٧.

(٣) ثلاث تراجم نفيسة للأئمة الأعلام ابن تيمية والحافظ علم الدين البزرالي والحافظ جمال الدين المزي للذهبي٢٤.

(٤) انظر: أدب القاضي لابن القاص ١/١٥٧-١٥٩، أدب القاضي للماوردي ١/٢١٢-٢١٦، المحلى لابن حزم ٨/٤٣٣، المبسوط للسرخسي ١٦/٧٨، شرح فتح القدير ٧/٢٧١، تبصرة الحكام ١/٣٢، شرح الخرشي ٧/١٥١، نهاية المحتاج ٨/٩٤، معين الحكام للطرابلسي ١/١٩.

(٥) المغني ١٤/٢٥.

وقد كتب عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى: إياك والغضب، والقلق، والضجر، والتأذي بالناس، والتنكر لهم عند الخصومة [١].

قال الشافعي -رحمه الله تعالى-: «ولا يقضي القاضي وهو غضبان، ثم أورد بسنده حديث عبدالرحمن بن أبي بكرة عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لا يقضي القاضي أو لا يحكم (يحاكم) الحاكم بين اثنين وهو غضبان»[٢].

ثم قال: «حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم يدل على أن لا يقضي الرجل وهو غضبان وكان معقولاً في الغضب تغير العقل والفهم، فأي حال جاءت عليه يعلم هو من نفسه تغير عقله أو فهمه امتنع من القضاء فيها، فإن كان إذا اشتكى أو جاع أو اهتم أو حزن أو بطر فرحًا تغير لذلك فهمه، أو خلقه، لم أحب له أن يقضي، وإن كان ذلك لا يغير عقله ولا فهمه ولا خلقه قضى، فأما النعاس فيغمر القلب شبيهًا بغمر الغشي فلا يقضي ناعسًا ولا مغمور القلب من هم أو وجع يغمر قلبه»[٣].

وقال في موطن آخر: «ومعقول في قول النبي صلى الله عليه وسلم هذا أنه أراد أن يكون القاضي حين يحكم في حال لا تغير خلقه ولا عقله، والحاكم أعلم بنفسه فأي حال أتت عليه تغير خلقه أو عقله انبغى له أن لا يقضي حتى تذهب، وأي حال صيرت إليه سكون الطبيعة واجتماع العقل انبغى له أن يتعاهدها فيكون حاكمًا عندها»[٤].

فقد لاحظ الإمام الشافعي الطبع وبيَّن أثره في حكم القاضي، وضرب لذلك مثالاً فقال: «وقد روي عن الشعبي -وكان قاضيًا- أنه رئي أنه يأكل خبزًا

(١) انظر: المصنف لعبدالرزاق، كتاب الجامع - باب القضاء ١١/٣٢٨-٣٢٩.
(٢) أخرجه الشافعي في: الأم ٦/٢٧٨، وقد أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام - باب هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان، مع فتح الباري ١٣/١٣٦، ومسلم في صحيحه، كتاب الأقضية-باب كراهة قضاء القاضي وهو غضبان، مع شرح النووي١٢/١٤.
(٣) الأم ٦/٢٧٨.
(٤) الأم ٧/١٥٧.

بجبن، فقيل له، فقال: آخذ حكمي؛ كأنه يريد أن الطعام يسكن حر الطبيعة، وأن الجوع يحرك حرها، وتتوق النفس إلى المأكل فيشتغل عن الحكم»[١] ثم ألحق الشافعي بالغضب ما إذا كان مريضًا شقيحًا[٢] أو تعبًا شقيحًا، فكل هذا يتوقى الحكم فيه، ويتوقاه على الملالة؛ فإن العقل يكل مع الملالة[٣].

وقال ابن فرحون: «أن لا يجلس على حال تشويش من جوع أو شبع أو غضب أو هم؛ لأن الغضب يسرع مع الجوع، والفهم ينطفئ مع الشبع، والقلب يشتغل مع الهم، فمهما عرض له ذلك لم يجلس للقضاء، وإن عرض له في المجلس انصرف»[٤].

وهل ينفذ حكم القاضي إذا قضى في هذه الحالة؟

للعلماء في ذلك ثلاثة أقوال:

القول الأول:

إن حكم القاضي ينفذ ويصح إن وافق الحق مع الكراهة، وهذا قول للمالكية والشافعية[٥].

وقيد بعضهم الكراهة بما إذا لم يكن الغضب لله تعالى، وظاهر كلام آخرين أنه لا فرق[٦].

قال الشافعي: «ولو ترك في هذه الحالات (أي حالات تغير الطبع) لم أرد من حكمه»[٧].

---

(١) المرجع السابق.

(٢) الشقيح هو الناقه من المرض، انظر: لسان العرب ٤٩٩/٢، القاموس المحيط ١/ ٣١٨، مادة: شقح.

(٣) انظر: الأم ١٥٧/٧.

(٤) تبصرة الحكام ٣٢/١.

(٥) انظر: الأم للشافعي ١٥٧/٧، أدب القاضي لابن القاص ١٥٩/١، أدب القاضي للماوردي ٢١٧/١، المغني لابن قدامة ٢٥/١٤، روضة الطالبين١٣٩/١١،

(٦) انظر: روضة الطالبين١٣٩/١١.

(٧) الأم ١٥٧/٧.

بل ذكر ابن القاص أنه لا يعلم أن الكوفي -ويعني به أبو حنيفة- خالف هذا الاختيار[1].

القول الثاني:

إن القضاء يحرم في هذه الحالة ولا ينفذ إلا إذا وافق الحق، وهو للحنابلة ورواية للمالكية[2].

وليس الغرض هنا الانتصار لقول دون آخر حتى ننصب الأدلة والمناقشات، ولكن الغرض بيان أثر الطبيعة والبشرية وتغيرها على حكم القاضي ومدى اعتبار الشرع لذلك، وذلك تحريًا لإصابة الحق؛ لأن القاضي إذا كان مشوش الفكر مضطرب الطبيعة فإنه يخشى أن ينتقم من أحد الخصمين إذا تقدما إليه، فإن العادة أن الإنسان إذا غضب ينتقم ممن يتقدم إليه؛ فيكون ذلك ظلمًا منه، ولأن الغضب يتسبب في تفرق رأيه، فتشتبه عليه جهة الصواب[3].

(١) انظر: أدب القاضي ١/١٥٩.

(٢) انظر: المغني ١٤/٢٥-٢٦، المقنع - مع الإنصاف - ١١/٢٠٩-٢١٠، إعلام الموقعين ٤/١٧٤، مواهب الجليل ٣/٤٠٢، شرح الخرشي ٧/١٥١.

(٣) انظر: المحيط البرهاني ٨/٤٤٢.

الخاتمة

بعد الخوض في مسائل هذا البحث، وبيان معنى الطبيعة والجبلة، ومكانتهما عند تشريع الأحكام وملاحظة الشارع للطبائع البشرية يمكننا التوصل للنتائج التالية:

١. أن الشارع الحكيم بنى التكاليف عند الخطاب بها وفق مقتضيات الحاجة، وفاوت بينها ورتبها بحسب الاستعداد الإنساني لتقبلها.

٢. ينبغي على الحكام والمفتين عند تحقيق مناطات الأحكام ملاحظة الطبيعة البشرية، ويظهر ذلك جليًّا عند تطبيق شروط الحدود، وقد رأينا عمر رضي الله عنه يمتنع عن تطبيق حد السرقة عام المجاعة لاختلال شرط إقامته، وكذلك عند الحكم بتعزير من استوجبه، وللفقهاء تفصيلات في التعزيرات يفرقون فيها بين أشراف الناس وسوقتهم، وذلك يدل على اعتبار الطبيعة البشرية.

وبالنسبة للمفتي فإن ملاحظة الطبيعة ذو علاقة بادية، وفي قاعدة مراعاة الخلاف ما يساعد على تنزيل الفتوى على مناطاتها وملاحظة تفاوت الطبائع.

وقد رأينا في قصة أم سلمة رضي الله عنها وزواجها من رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يدل على اعتبار ذلك.

٣. الطبيعة البشرية ذات أثر كبير في موضوع بالغ الأهمية، وهو: القيم الأخلاقية، ويتجلى ذلك بملاحظة تحديد أهمية القيمة الأخلاقية، وهل هي من القيم العليا أو دونها، فمثلًا طبيعة إشباع الغريزة الجنسية موجودة في المكلفين، ولكنها في المحصن أقل منها في غيره، ومن هنا فإن الشارع اعتبر الزاني المحصن قارف جرمًا عظيمًا لانتهاكه قيمة عظيمة، فرتب عليه عقوبة غليظة، والعكس يلاحظ في غير المحصن، ونلاحظ كذلك الذم المتجه للملك الكذاب والشيخ الزاني أكثر من غيرهما، لأن طبيعة حالهما تمنع مقارفتهما ما أتيا به، فكانت عقوبتهما مغلظة، وأما غيرهما فقد تدفعه طبيعته لمثل ما أتيا به، ومع ذلك لم يعاقب بنفس العقوبة، ملاحظة للطبيعة البشرية.

٤. معرفة الطبيعة البشرية مهمة في الخلاف العلمي، وطريقٌ مسلوكٌ في الحوار، وذلك أن المخالف الذي يسرع إليه الغضب ليس كغيره، والاختلاف والحوار اللذان يجريان في ظروف طبيعية ليس كما يجري في أحوال سيئة من حر أو برد أو خوف أو جوع ونحو ذلك، فلابد من ملاحظة ذلك للوصول للغاية من الخلاف والحوار.

هذه بعض النتائج التي لاحظتها، والله أعلم بالصواب، وصلى الله وسلم بارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

فهرس المصادر والمراجع

١. الإبهاج في شرح المنهاج للبيضاوي ت سنة ٦٨٥ هـ: تأليف علي ابن عبدالكافي السبكي ت سنة ٧٥٦ هـ، وولده عبدالوهاب بن علي السبكي، ت سنة ٧٧١هـ، كتب هوامشه وصححه جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ – ١٩٨٤م.

٢. إتمام الدراية لقراء النقاية، تأليف الإمام جلال الدين عبدالرحمن السيوطي ت ٩١١هـ، تحقيق: الشيخ إبراهيم العجوز، نشر دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م، بيروت – لبنان.

٣. الإحكام في أصول الأحكام: لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم ت ٤٥٦هـ. دار الجيل –بيروت– لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ–١٩٨٧م.

٤. الإحكام في أصول الأحكام: لسيف الدين الآمدي ت ٦٣١هـ. بتعليق: عبدالرزاق عفيفي. المكتب الإسلامي –دمشق– بيروت. الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ.

٥. إحياء علوم الدين؛ للإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي ت٥٠٥هـ، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤٢١–٢٠٠١.

٦. الأخلاق والسير في مداواة النفوس، تأليف أبي محمد علي بن أحمد ابن حزم الظاهري، ت٤٥٦، نشر دار الآفاق الجديدة، سنة النشر: ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م، بيروت.

٧. أدب القاضي، تأليف: الإمام أبي العباس أحمد بن أبي أحمد الطبري، المعروف بابن القاص ت٣٣٥هـ، دراسة وتحقيق: د.حسين بن خلف الجبوري، مكتبة الصديق–الطائف، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ–١٩٨٩م.

٨. أدب القاضي، لأبي الحسن علي بن محمد الماوردي الشافعي، ت: محيي هلال السرحان، مطبعة الإرشاد، بغداد. ١٣٩١هـ.

٩. أدب المفتي والمستفتي، للإمام الحافظ أبي عمر عثمان بن

عبدالرحمن المعروف بابن الصلاح الشهرزوري ت٦٤٣هـ، دراسة وتحقيق: د.موفق بن عبدالله بن عبدالقادر، مكتبة العلوم والحكم، وعالم الكتب، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ-١٩٨٦م.

١٠. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل: تأليف محمد ناصر الدين الألباني، بإشراف: محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.

١١. الاستيعاب في معرفة الأصحاب: لأبي عبدالله يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر الأندلسي ت ٤٦٣هـ. بتحقيق علي محمد البجاوي. مطبعة نهضة مصر بالفجالة.

١٢. أسنى المطالب في شرح روض الطالب، تأليف شيخ الإسلام زكريا الأنصاري، تحقيق: د.محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية -بيروت- ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٠ م، الطبعة الأولى.

١٣. الأشباه والنظائر تأليف تاج الدين عبدالوهاب بن علي السبكي ت ٧٧١هـ، تحقيق: عادل عبدالموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ-١٩٩١م.

١٤. الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان: تأليف الشيخ زين العابدين بن إبراهيم ابن نجيم، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م.

١٥. الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية: تأليف الإمام جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، ت ٩١١ هـ، تحقيق وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي - بيروت الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.

١٦. أصول البزدوي: لفخر الإسلام أبي الحسن علي بن محمد بن الحسين البزدوي، ت سنة ٤٨٢هـ مطبوع مع كشف الأسرار عن أصول البزدوي.

١٧. الإصابة في تمييز الصحابة، تأليف أحمد بن علي بن حجر أبي الفضل العسقلاني، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل- بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
١٨. أصول السرخسي: للإمام أبي بكر محمد بن أحمد السرخسي، ت. ٤٩هـ، حقق أصوله أبو الوفا الأفغاني، دار المعرفة، بيروت - لبنان.
١٩. أصول الفقه: لشمس الدين محمد بن مفلح المقدسي الحنبلي ت ٧٦٣ هـ. بتحقيق د.فهد محمد السدحان. مكتبة العبيكان. الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ ١٩٩٩م.
٢٠. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تأليف محمد الطاهر بن عاشور ت ١٣٧٩هـ، الدار التونسية للتوزيع -تونس، والمؤسسة الوطنية للكتاب- الجزائر، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.
٢١. أعلام المؤلفين الزيدية، تأليف: عبدالسلام بن عباس الوجيه، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، عمان - الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
٢٢. أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام الشرعية، تأليف: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.
٢٣. الأم للشافعي محمد بن إدريس ت سنة ٢٠٤ هـ، خرج أحاديثه وعلق عليه: محمود مطرجي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ- ١٩٩٣م.
٢٤. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل: تأليف شيخ الإسلام علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي ت ٨٨٥ هـ، صححه وحققه محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة التاريخ الإسلامي، الطبعة الأولى.
٢٥. إيضاح المحصول من برهان الأصول، تأليف الإمام أبي عبدالله محمد

ابن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري، ت٥٣٦هـ، دراسة وتحقيق: أ.د.عمار الطالبي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٢٦. البحر المحيط: للزركشي بدر الدين بن محمد بن بهادر الشافعي ت ٧٩٤ هـ، قام بتحريره ومراجعته د.عمر الأشقر وآخرون، دار الصفوة – القاهرة، الطبعة الثانية ١٤١٣ هـ – ١٩٩٢ م.

٢٧. البداية والنهاية: لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير ت ٧٧٤هـ. مكتبة المعارف – بيروت. الطبعة الثالثة ١٩٧٩هـ.

٢٨. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع: للإمام محمد بن علي الشوكاني، مطبعة السعادة الطبعة الأولى سنة ١٣٤٨ هـ.

٢٩. البعد الزماني والمكاني وأثرهما في الفتوى، تأليف يوسف بلمهدي، قدمه الأستاذ الدكتور مصطفى الخن، دار الشهاب، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، دمشق – سوريا.

٣٠. بيان المختصر – شرح مختصر ابن الحاجب –: تأليف شمس الدين أبي الثناء محمود بن عبدالرحمن الأصفهاني ت ٧٤٩ هـ، تحقيق الدكتور محمد مظهر بقا، دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ – ١٩٨٦ م.

٣١. تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الحكام، تأليف: الإمام برهان الدين إبراهيم بن محمد بن فرحون المالكي، خرج أحاديثه وعلق عليه وكتب حواشيه الشيخ جمال مرعشلي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

٣٢. التبيان في أقسام القرآن ٢٦٣-٢٦٤.

٣٣. التحبير شرح التحرير في أصول الفقه الحنبلي، تأليف: أبي الحسن علاء الدين علي بن سليمان المرداوي ت ٨٨٥هـ. بتحقيق: د.عبدالرحمن بن عبدالله الجبرين، و: د.عوض بن محمد القرني،

و: د.أحمد بن محمد السراح، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

٣٤. التحرير والتنوير، تأليف محمد الطاهر بن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس.

٣٥. تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي: للإمام الحافظ أبي العلا محمد بن عبدالرحمن بن عبدالرحيم المباركفوري، ت سنة ١٣٥٣ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠م.

٣٦. تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، تأليف الإمام بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله الزركشي، ت٧٩٤هـ، دراسة وتحقيق: د.عبدالله ربيع، و د.سيد عبدالعزيز، مكتب قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، توزيع المكتبة المكية بمكة المكرمة.

٣٧. التعريفات: للجرجاني علي بن محمد بن علي ت ٨١٦ هـ، حققه وقدم له ووضع فهارسه إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت - الطبعة الثانية ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م.

٣٨. تعليق الشيخ أبو عبيدة مشهور حسن سلمان على الموافقات- انظر: الموافقات؛ طبعة دار ابن عفان.

٣٩. تعليق الشيخ عبدالله دراز على الموافقات.انظر: الموافقات للشاطبي طبعة مكتبة الرياض الحديثة.

٤٠. التقرير لأصول فخر الإسلام البزدوي، للشيخ العلامة الإمام أكمل الدين محمد بن محمود البابرتي الحنفي ت ٧٨٦هـ، تحقيق ودراسة: أ.د. عبدالسلام صبحي حامد، راجعه: أ.د.حمدي صبح طه، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

٤١. تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية: تأليف محمد علي بن حسين المكي المالكي مطبوع مع الفروق للقرافي.

٤٢. التمهيد في تخريج الفروع على الأصول: للإمام جمال الدين أبي محمد عبدالرحيم بن الحسن الأسنوي ت ٧٧٢ هـ، تحقيق د.محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.
٤٣. تفسير القرآن العظيم: للحافظ أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، ت ٧٧٤هـ، تحقيق: سامي محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
٤٤. ثلاث تراجم نفيسة للأئمة الأعلام ابن تيمية والحافظ علم الدين البزرالي والحافظ جمال الدين المزي، تأليف الحافظ الإمام شمس الدين الذهبي، ت ٧٤٨هـ، تحقيق: محمد بن ناصر العجمي، دار ابن الأثير، الكويت، سنة النشر: ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
٤٥. جامع الترمذي، مطبوع مع تحفة الأحوذي.
٤٦. الجامع الصغير للسيوطي، مطبوع مع فيض القدير.
٤٧. جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، للإمام ابن عبدالبر القرطبي ت٤٦٣هـ، دار الكتب العلمية، بيروت -لبنان.
٤٨. جمع الجوامع: للإمام تاج الدين عبدالوهاب السبكي ت٧٧١هـ، مطبوع مع حاشية البناني.
٤٩. جمع الجوامع: للإمام تاج الدين عبدالوهاب السبكي ت٧٧١هـ، مطبوع مع تشنيف المسامع للزركشي.
٥٠. حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب، تأليف: سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي، نشر المكتبة الإسلامية، ديار بكر - تركيا.
٥١. حاشية البناني على شرح الجلال شمس الدين محمد المحلي على متن جمع الجوامع لابن السبكي دار الفكر، بيروت - لبنان ١٩٨٢ م - ١٤٠٢هـ.
٥٢. حاشية الجمل على شرح منهج الطلاب، تأليف سليمان بن عمر الجمل ت ١٢٠٤هـ، نشر دار الفكر، بيروت - لبنان.

٥٣. حاشية العطار على جمع الجوامع: للعلامة الشيخ حسن العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع لابن السبكي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ودار الباز للنشر والتوزيع.

٥٤. حجة الله البالغة للإمام أحمد المعروف بشاه ولي الله ابن عبد الرحيم الدهلوي، حققه وخرج أحاديثه: د.عثمان جمعة ضميرية، مكتبة الكوثر، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

٥٥. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني ت ٤٣٠هـ. دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ، وطبعة أخرى نشر دار الكتاب العربي في بيروت، الطبعة الثانية سنة ١٣٨٧هـ.

٥٦. حواشي الشرواني والعبادي على تحفة المحتاج بشرح المنهاج لابن حجر الهيتمي؛ ومعها حاشيتان: حاشية عبدالحميد الشرواني، وحاشية أحمد بن قاسم العبادي، بيروت - دار الفكر.

٥٧. الخصائص، تأليف: أبي الفتح عثمان بن جني، تحقيق: محمد علي النجار، بدون معلومات نشر.

٥٨. دراسات وتحقيقات في أصول الفقه؛ د. علي بن سعد الضويحي، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤٢٥-٢٠٠٤.

٥٩. الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة: تأليف شيخ الإسلام شهاب الدين أحمد بن حجر العسقلاني ت ٨٥٢ هـ، تحقيق محمد سيد جاد الحق، الناشر: دار الكتب الحديثة، القاهرة مطبعة المدني.

٦٠. دستور العلماء (أو: جامع العلوم في اصطلاحات الفنون) تأليف: القاضي عبدالنبي بن عبدالرسول الأحمد نكري، عرَّب عبارته الفارسية: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

٦١. دلائل النبوة، تأليف: الإمام البيهقي ت ٤٥٨ هـ، وثق أصوله وخرج

أحاديثه وعلق عليه: الدكتور عبدالمعطى قلعجى، دار الكتب العلمية ودار الريان للتراث، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
٦٢. دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، تأليف محمد علي بن محمد ابن علان بن إبراهيم البكري الصديقي الشافعي ت ١٠٥٧هـ،
٦٣. الذخيرة: لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، ت ٦٨٤ هـ، تحقيق: الدكتور محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٩٩٤م.
٦٤. الذريعة إلى مكارم الشريعة لأبي القاسم الحسين بن محمد بن المفضل الراغب الأصفهاني ت٥٠٢هـ، تحقيق ودراسة د. أبو اليزيد العجمي، دار الصحوة - القاهرة، دار الوفاء - المنصورة، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
٦٥. رسائل ابن حزم الأندلسي، تأليف أبي محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري، ت٤٥٦، تحقيق إحسان عباس، نشر المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧ م.
٦٦. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تأليف أبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي ت ١٢٧٠هـ، قابلها وحققها: محمد أحمد الأمد وعمر عبدالسلام السلامي، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
٦٧. روضة الطالبين وعمدة المفتين: للإمام النووي، إشراف زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.
٦٨. روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه: تأليف موفق الدين بن قدامة المقدسي ت٦٢٠ هـ قدم له وحققه وعلق عليه د.عبدالكريم النملة، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
٦٩. الزواجر عن اقتراف الكبائر، تأليف أبي العباس أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي ت ٩٧٤هـ، علق عليه محمد خير طعمه حلبي،

وخرج أحاديثه خليل مأمون شيحا، دار المعرفة - بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

٧٠. السراج الوهاج على المنهاج للنووي: شرح العلامة محمد الزهري الغمراوي، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت لبنان.

٧١. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السئ في الأمة، تأليف محمد ناصر الدين الألباني، دار المعارف، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

٧٢. سنن أبي داود: مطبوع مع عون المعبود.

٧٣. السنن الكبرى: للبيهقي أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي، ت ٤٥٨ هـ، تحقيق محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٧٤. سنن النسائي، تأليف أبي عبدالرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (المتوفى: ٣٠٣هـ)، اعتنى به ورقمه وصنع فهارسه عبدالفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، الطبعة الرابعة، بيروت - لبنان، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

٧٥. سير أعلام النبلاء: للإمام شمس الدين محمد بن عثمان الذهبي ت ٧٤٨هـ، أشرف على تحقيق الكتاب وتخريج أحاديثه شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

٧٦. السيرة النبوية لابن إسحاق محمد بن إسحاق بن يسار المطلبي ت١٥١هـ، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.

٧٧. السيرة النبوية لابن هشام، تأليف عبدالملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري أبي محمد ت ٢١٣هـ، تحقيق طه عبدالرؤوف سعد، دار الجيل - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

٧٨. شذرات الذهب في أخبار من ذهب: للمؤرخ الفقيه أبي الفلاح عبدالحي بن العماد الحنبلي ت سنة ١٠٨٩هـ، الناشر: المكتب التجاري للطباعة والنشر - بيروت.
٧٩. شرح البهجة الوردية، تأليف زكريا بن محمد بن أحمد الأنصاري ت٩٢٦هـ، ضمن المكتبة الشاملة.
٨٠. شرح الخرشي على مختصر سيدي خليل: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
٨١. شرح الكوكب المنير في أصول الفقه: تأليف العلامة محمد بن أحمد ابن النجار الفتوحي الحنبلي، ت سنة ٩٧٢ هـ، تحقيق د.محمد الزحيلي، ود.نزيه حماد، دار الفكر دمشق ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.
٨٢. شرح اللمع في أصول الفقه: للإمام أبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي ت٤٧٦هـ، بتحقيق د.علي بن عبدالعزيز العميريني. دار البخاري - القصيم ١٤٠٧هـ.
٨٣. شرح المحلي - مطبوع مع حاشية البناني -.
٨٤. شرح النووي على صحيح الإمام مسلم: للإمام يحيى بن شرف الدين النووي، دار الفكر، بيروت لبنان، الطبعة الثانية، ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢م.
٨٥. شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول: ألفية شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي ت ٦٨٤ هـ، حققه طه عبدالرؤوف سعد، دار الفكر - القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.
٨٦. شرح فتح القدير: تأليف الإمام كمال الدين محمد بن عبدالواحد السيواسي السكندري المعروف بابن الهمام الحنفي، ت ٦٨١ هـ، علق عليه وخرج آياته وأحاديثه الشيخ عبدالرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى عام ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥م.
٨٧. شرح مختصر الروضة: تأليف نجم الدين أبي الربيع سليمان بن

عبدالقوي الطوفي، توفي سنة٧١٦ هـ، تحقيق الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٨٨. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تأليف: أبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، ت٣٩٣هـ، تحقيق: د.إميل بديع يعقوب، و: د.محمد نبيل طريفي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

٨٩. صحيح مسلم بشرح النووي، تأليف الإمام مسلم بن الحجاج النيسابوري، مطبوع مع: شرح النووي على صحيح الإمام مسلم، للإمام يحيى بن شرف الدين النووي، دار الفكر، بيروت لبنان، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.

٩٠. صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، تأليف: أحمد بن حمدان الحراني الحنبلي ت٦٩٥هـ، تعليق: الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، نشر المكتب الإسلامي-بيروت، الطبعة الثالثة-١٣٩٧هـ.

٩١. ضعيف الجامع الصغير وزيادته، تأليف: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

٩٢. طبقات الشافعية الكبرى، تأليف تاج الدين بن علي بن عبدالكافي السبكي، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي ود.عبدالفتاح محمد الحلو، نشر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع - ١٤١٣هـ، الطبعة الثانية.

٩٣. العدة في أصول الفقه: تأليف القاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي سنة٤٥٨ هـ، حققه وعلق عليه وخرج نصه: د.أحمد علي سير المباركي، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

٩٤. عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق، تأليف العلامة محمد سعيد الباني، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

٩٥. عمدة القاري شرح صحيح البخاري للإمام العلامة بدر الدين العيني ت٨٥٥هـ، ضبطه وصححه عبدالله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ –٢٠٠١م.

٩٦. عون المعبود شرح سنن أبي داود: للعلامة أبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ – ١٩٩٠م.

٩٧. غاية الوصول شرح لب الأصول، تأليف شيخ الإسلام أبي يحيى زكريا الأنصاري الشافعي، من أعلام علماء الشافعية في القرن السابع الهجري، طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر.

٩٨. فتح الباري بشرح صحيح البخاري: للإمام الحافظ أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني ت ٨٥٢ هـ، دار المعرفة، بيروت – لبنان.

٩٩. الفروق: للإمام شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي، عالم الكتب، بيروت – لبنان.

١٠٠. الفروق اللغوية، تأليف أبي هلال الحسن بن عبدالله العسكري ت٤٠٠هـ، علق عليه ووضع حواشيه: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ–٢٠٠٠ م.

١٠١. الفصل في الملل والأهواء والنحل: لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري ت ٤٥٦هـ دار الفكر – دمشق ١٤٠٠هـ.

١٠٢. فيض القدير شرح الجامع الصغير، تأليف زين الدين محمد المدعو بعبدالرؤوف بن تاج العارفين بن علي المناوي ت١٠٣١هـ، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ – ١٩٩٤ م.

١٠٣. القاموس المحيط: لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي ت ٨١٧هـ. دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ–١٩٩٥م.

١٠٤. القرينة عند الأصوليين وأثرها في القواعد الأصولية، تأليف محمد

الخيمي، مؤسسة الرسالة، دمشق - سوريا، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ - ٢٠١٠ م.

١٠٥. قواعد ابن الملقن، تصنيف العلامة سراج الدين ابن الملقن ت٨٠٤، تحقيق ودراسة مصطفى محمود الأزهري، دار ابن القيم - الرياض، ودار ابن عثمان - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.

١٠٦. قواعد الأحكام في مصالح الأنام: للإمام المحدِّث سلطان العلماء أبي محمد عز الدين عبدالعزيز بن عبدالسلام السلمي، ت ٦٦٦ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

١٠٧. القواعد لأبي بكر محمد بن عبد المؤمن المعروف تقي الدين الحصني، ت ٨٢٩ هـ، دراسة وتحقيق د/ عبدالرحمن الشعلان، ود/ جبريل بصيلي، نشر مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، وشركة الرياض للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.

١٠٨. القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي، د.فهمي علوان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩م.

١٠٩. الكافي شرح البزدوي، تأليف حسام الدين حسين بن علي بن حجاج السغناقي، ت٧١٤هـ، دراسة وتحقيق: فخر الدين سيد محمد قانت، مكتبة الرشد بالرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

١١٠. كشاف اصطلاحات الفنون: تأليف الشيخ الأجل محمد أعلى بن علي التهانوي، دار صادر بيروت.

١١١. كشاف القناع عن متن الإقناع: للشيخ منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، عالم الكتب بيروت.

١١٢. كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، تأليف تقي الدين أبي بكر بن محمد الحسيني الحصيني الدمشقي الشافعي، تحقيق: علي عبدالحميد بلطجي و محمد وهبي سليمان، نشر: دار الخير، ١٩٩٤، دمشق.

١١٣. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي: للإمام علاء الدين عبدالعزيز البخاري ت ٧٣٠هـ.ضبط وتعليق وتخريج: محمد المعتصم بالله البغدادي، الناشر دار الكتاب العربي - بيروت - الطبعة الأولى، ١٤١١هـ-١٩٩١م.

١١٤. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية: لأبي البقاء أيوب ابن موسى الكفوي ت ١٠٩٤ هـ، قابله ووضع فهارسه الدكتور عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.

١١٥. لسان العرب: للإمام العلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر - بيروت، مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة.

١١٦. المبدع في شرح المقنع: لأبي إسحاق برهان الدين إبراهيم بن محمد ابن عبدالله بن مفلح، ت سنة ٨٨٤ هـ، المكتب الإسلامي - الطبعة الثانية ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م.

١١٧. المبسوط؛ لشمس الدين أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، ط: دار المعرفة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٤- ١٩٩٣.

١١٨. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي ت٨٠٧هـ، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٣٨٧هـ- ١٩٦٧م.

١١٩. المجموع شرح المهذب: للإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي ت سنة ٦٧٦ هـ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

١٢٠. مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي، وساعده ابنه محمد،

مكتبة ابن تيمية لطباعة ونشر الكتب السلفية، ومطابع الطوبجي التجارية.

١٢١. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تأليف: أبي محمد عبدالحق ابن غالب عطية الأندلسي ت٥٤٢هـ، تحقيق: المجلس العلمي بتارودانت، ١٤١١هـ-١٩٩١م.

١٢٢. المحقق من علم الأصول فيما يتعلق بأفعال الرسول ﷺ، تأليف: شهاب الدين أبي محمد عبدالرحمن بن إسماعيل المقدسي الشافعي، المعروف بأبي شامة، ت٦٦٥هـ، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه: أحمد الكويتي، دار الكتب الأثرية للتحقيق والنشر والتوزيع، الزرقاء - الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

١٢٣. المحلى بالآثار: تصنيف الإمام أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، تحقيق: الدكتور عبدالغفار سليمان البنداري - دار الفكر، ودار الكتب العلمية، بيروت- لبنان ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

١٢٤. المحيط البرهاني، تأليف محمود بن أحمد بن الصدر الشهيد النجاري برهان الدين مازه، دار إحياء التراث العربي.

١٢٥. مختار الصحاح، تأليف الشيخ الإمام محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي، عني بترتيبه: محمود خاطر بك، راجعته وحققته: لجنة من علماء العربية، دار الفكر - بيروت - لبنان، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

١٢٦. مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، تأليف أبي الحسن عبيد الله ابن محمد عبدالسلام المباركفوري ت ١٤١٤هـ، نشر: إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء - الجامعة السلفية - بنارس الهند، الطبعة الثالثة - ١٤٠٤ هـ، ١٩٨٤ م

١٢٧. مسند الإمام أحمد بن حنبل، ت ٢٤١هـ، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرون، نشر مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

١٢٨. المستدرك على الصحيحين، تأليف: محمد بن عبدالله أبي عبدالله الحاكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١ - ١٩٩٠.

١٢٩. مسند الإمام أحمد بن حنبل، تأليف الإمام أحمد بن حنبل أبي عبدالله الشيباني، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة قرطبة - القاهرة.

١٣٠. المسودة في أصول الفقه لآل تيمية: جمعها شهاب الدين أبو العباس الحنبلي الحراني الدمشقي ت سنة ٧٤٥هـ، تحقيق وتعليق: محمد محي الدين عبدالحميد، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان.

١٣١. المصباح المنير: لأحمد بن محمد بن علي الفيومي ت ٧٧٠ هـ، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

١٣٢. المصنف: للحافظ الكبير أبي بكر عبدالرزاق بن همام الصنعاني، ت ٢١١ هـ، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي في بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣ هـ -١٩٨٣ م.

١٣٣. المصنف في الحديث والآثار: للحافظ عبدالله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي العبسى ت سنة ٢٣٥ هـ، تحقيق وتعليق سعيد محمد اللحام، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

١٣٤. المعجم الأوسط، تأليف أبي القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب ابن مطير الطبراني، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، وعبدالمحسن بن إبراهيم الحسيني، نشر دار الحرمين - القاهرة، ١٤١٥هـ.

١٣٥. المعجم الكبير للطبراني: تأليف أبي القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير الطبراني، تحقيق: حمدي عبدالمجيد السلفي، الدار العربية - بغداد، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

١٣٦. معراج المنهاج شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، تأليف: شمس

الدين محمد بن الحسن بن الجزري، حققه وقدم له: د.شعبان محمد إسماعيل، دار الكتبي، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

١٣٧. معيار العلم في المنطق، تأليف: محمد بن محمد الغزالي الشافعي، ت٥٠٥هـ، شرحه: أحمد شمس الدين، نشر دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

١٣٨. معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، تأليف علاء الدين الطرابلسي، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م.

١٣٩. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج: للشيخ شمس الدين محمد بن الخطيب الشربيني دراسة وتحقيق وتعليق علي معوض وعادل عبدالموجود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م.

١٤٠. المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، تأليف أبي الفضل العراقي ت٨٠٦ هـ، مطبوع مع إحياء علوم الدين.

١٤١. المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني للإمام موفق الدين أبي محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة ت ٦٢٠ هـ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، وطبعة أخرى بتحقيق: د.عبدالله بن عبدالمحسن التركي، و: د.عبدالفتاح الحلو. مطبعة هجر -القاهرة.الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.

١٤٢. مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، للإمام الشريف أبي عبدالله محمد بن أحمد الحسني التلمساني، ت٧٧١هـ، دراسة وتحقيق: محمد علي فركوس، المكتبة المكية بمكة المكرمة، ومؤسسة الريان ببيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ-١٩٩٠م.

١٤٣. المفردات في غريب القرآن: لأبي القاسم الحسن بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني ت ٥٠٢هـ. بتحقيق محمد كيلاني. دار المعرفة- بيروت.

١٤٤. المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، تأليف: شمس الدين أبي الخير محمد بن عبدالرحمن بن محمد السخاوي ت ٩٠٢هـ، تحقيق: محمد عثمان الخشت، نشر دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م.

١٤٥. مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر المساوي، دار الفجر ودار النفائس، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

١٤٦. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، تأليف: علال الفاسي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الخامسة، ١٩٩٣م.

١٤٧. مقاييس اللغة تأليف أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا بن فارس ت٣٩٥هـ، تحقيق: الأستاذ عبدالسلام هارون، طبع دار الفكر ببيروت سنة ١٣٩٩هـ.

١٤٨. المقنع في فقه إمام السنة أحمد بن حنبل: تأليف الإمام موفق الدين عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي، مطبوع مع الإنصاف.

١٤٩. موسوعة القواعد الفقهية، تأليف الدكتور: محمد صدقي البورنو، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

١٥٠. المنتقى شرح الموطأ، تأليف أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي ت٤٧٤ هـ، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٤م.

١٥١. منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل: لجمال الدين أبي عمرو عثمان بن عمرو بن أبي بكر المعروف بابن الحاجب ت ٥٧١هـ. دار الكتب العلمية -بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

١٥٢. المنخول من تعليقات الأصول: لحجة الإسلام الإمام أبي حامد محمد ابن محمد الغزالي، ت سنة ٥٠٥ هـ، حققه وخرج نصه وعلق عليه د.محمد حسن هيتو، دار الفكر - دمشق، الطبعة الثانية ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م.

١٥٣. الموافقات، تأليف إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: ٧٩٠هـ)، تحقيق أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، نشر دار ابن عفان، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

١٥٤. الموافقات في أصول الشريعة: لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي ت سنة ٧٩٠ هـ، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.

١٥٥. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل لمحمد بن عبدالرحمن الطرابلسي، المعروف بالحطّاب، ت ٩٥٤هـ، مكتبة النجاح، طرابلس، ليبيا، ١٣٢٩هـ.

١٥٦. الموسوعة الفقهية الكويتية، أصدرتها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت، طباعة ذات السلاسل - الكويت، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

١٥٧. الموطأ: للإمام مالك بن أنس، صححه ورقمه وخرج أحاديث وعلق عليه: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء الكتب العربيَّة ١٣٧٠ هـ - ١٩٥١ م.

١٥٨. نحو تفعيل مقاصد الشريعة، تأليف الدكتور جمال الدين عطية، دار الفكر، دمشق - سوريا، ١٤٢٤هـ -٢٠٠٣ م.

١٥٩. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، تأليف أحمد الريسوني، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

١٦٠. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، تأليف شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة بن شهاب الدين الرملي الشهير بالشافعي الصغير ت١٠٠٤ هـ، دار الفكر للطباعة، بيروت - لبنان، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤.

١٦١. نهاية الوصول إلى علم الأصول، المعروف ببديع النظام الجامع بين كتابي البزدوي والإحكام: لأحمد بن علي بن تغلب بن الساعاتي ت ٦٩٤هـ. بتحقيق د.سعد بن غرير السلمي. نشر معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى - مكة المكرمة ١٤١٨هـ.

١٦٢. الوصول إلى الأصول: لشرف الإسلام أبي الفتح أحمد بن علي بن برهان البغدادي، تحقيق الدكتور عبدالحميد علي أبو زنيد، مكتبة المعارف - الرياض ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣م.

فهرس المحتويات

الكِتَابُ الوَجِيزُ النِّظَامِ في إِظْهَارِ مَوَارِدِ الأَحكَامِ

تَصنِيفُ

أَبِي عَبدِ اللهِ محمَّدِ بنِ سُلَيمَان بنِ سَعْدٍ الكَافِيَجِي الحَنَفِي

(٧٨٨-٨٧٩هـ)

دراسة وتحقيق:

د. هشام بن محمد بن سليمان السعيد

قسم أصول الفقه كلية الشريعة

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الخلق أجمعين، نبينا محمد الأمين، وعلى آله الطيبين، وصحبه الأكرمين، ومن تبعهم بإحسان من السلف الصالحين، وبعد:

فإن الله تعالى قد بعث نبيه ﷺ إلى هذه الأمة بالحجة الناصعة، والحق المبين، بأفصح عبارة وأوضح إشارة، فجاءت نصوص الكتاب والسنة عيناً معيناً يُستقى منها أحكامُ الشرع الحنيف على مقتضى اللسان العربي، فكانت الأحكام مفهومةً، والقضايا معلومة، على قدر إدراك كلام العرب وفهم أساليبهم، وكان سلف هذه الأمة من الصحابة والتابعين وتابعيهم من القرون الثلاثة المفضلة على هدي بيّن تجاه نصوص الشرع، ولم يكن بينهم من الخلاف إلا القدر اليسير من الأحكام القائمة على الاجتهاد المحض، فكان ذلك سمةً مميزة لذلك الجيل.

وبعد انتشار الأمة واختلاط العرب بغيرهم من الأمم، ظهرت المدارس الفقهية، وكثر الخلاف، وبرزت الحاجة لوضع قواعدَ وأسسٍ يُبنى عليها أصولُ الاستنباط من النصوص الشرعية، نظرًا لضعف اللسان، وتفاوت العوائد

والأفهام، الأمر الذي حدا بالإمام الشافعي إلى وضع رسالته الشهيرة في علم أصول الفقه.

ومع امتداد القرون برزت مناهج مختلفة ومدارس متنوعة في معالجة هذا العلم، وعرض مسائله، وتطبيق قواعده، وداخلته المقدمات المنطقية، والمباحث الكلامية، حتى غدا بصورة تباين ما كان عليه الأقدمون، سواء في تقرير المسائل النظرية، أم في التطبيق على النصوص والفروع الفقهية.

ولقد أدرك جماعة من أهل العلم هذا التمايز بين منهج السلف والخلف في عرض المسائل والقواعد ومدى الاختلاف في أسلوب تطبيقها، وكان من بين هؤلاء العلامة المتفنن الشيخ محمد بن سليمان الكافِيَجي الحنفي (٧٨٨-٨٧٩هـ)، فوضع هذا المصنّف الموجز، ليقرّر هذه المسألة على سبيل الاستقلال، بأسلوبٍ يجمع بين الجزالة والوضوح، وقد كنتُ اطلعتُ على نسخته الخطية المحفوظة بمكتبة لايبزغ بألمانيا، ولما قرأت الكتاب وأدركت أهميته في علم أصول الفقه، ولم أجد بعد التتبع من أشرف على طبعه: استعنتُ الله تعالى وعزمت على تحقيقه، بعد أن اجتمع لدي من الرسالة نسختان خطيتان، سيما أن العلامة الكافيَجي من المصنفين المؤصّلين المشاركين في أكثر العلوم، وتشكِّل هذه الرسالة أثرًا نادرًا له في علم أصول الفقه، وقد نعته مترجموه بـ «العلامة في الأصلين».

وقد رأيت إخراج هذا الأثر وتحقيقه وفق الخطة الآتية:

القسم الأول: مقدمة التحقيق، ويتضمن مبحثين:

المبحث الأول: مصنِّف الكتاب، وفيه مطالب:

المطلب الأول: اسمه ونسبه ومولده ووفاته.

المطلب الثاني: شيوخه وتلاميذه.

المطلب الثالث: آثاره ومصنفاته.

المطلب الرابع: مكانته وجهوده في تأصيل العلوم.

المبحث الثاني: وصف الكتاب، وفيه مطالب:

المطلب الأول: تحقيق اسم الكتاب ونسبته إلى مؤلفه.

المطلب الثاني: موضوع الكتاب وأهميته.

المطلب الثالث: نُسخ الكتاب.

المطلب الرابع: منهج التحقيق.

القسم الثاني: النص المحقق، ويتضمن إخراج نص الرسالة مقابلًا على أصوله، موثّقًا من مصادره.

الخاتمة.

ثَبت المصادر.

أسأل الله تعالى أن ينفع بهذا الأثر، وأن يجعل في إخراجه عونًا للباحثين وطلبة العلم، وأن يجعل أعمالنا خالصة لوجهه الكريم، صوابًا على منهاج شرعه القويم، والحمد لله رب العالمين.

القسم الأول

مقدمة التحقيق

ويتضمن مبحثين:

المبحث الأول

مصنِّف الكتاب[1]

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول

اسمه ونسبه ومولده ووفاته

اسمه ونسبه:

هو الشيخ العلامة المتفنن أبو عبدالله محمد بن سليمان بن سعد بن مسعود المحيوي البرعمي الرومي الحنفي، ويلقب بمحيي الدين الكافِيَجي، وقد لُقِّب بذلك لكثرة اشتغاله بكتاب «الكافية» في النحو لابن الحاجب، فنُسب إليها بزيادة «جي» على عادة التُّرك في النسب، فأصل اللقب «الكافية جي» ثم اختصر إلى «الكافِيَجي»، وقد خطّأ السيوطيُّ وهو من تلامذته وأخصِّ الناس به مَن قرأها بإسكان الياء المثناة التحتية[2].

(١) انظر في ترجمة المؤلف وأخباره: الضوء اللامع (٢٥٩/٧)، بغية الوعاة (١١٧/١)، حسن المحاضرة (٥٤٩/١)، المنجَم في المعجم (ق١٤ الأزهرية)، بدائع الزهور (٩٨/٣)، شذرات الذهب (٣٢٦/٧)، ديوان الإسلام (٦٣/٤)، خلاصة الأثر (١٧٥/٤)، البدر الطالع (١٧١/٢)، الشقائق النعمانية (٤٠)، الفوائد البهية (١٦٩)، كشف الظنون (٢٦٦/١)، هدية العارفين (٢٠٨/٢)، معجم المؤلفين (٣٣٢/٣)، الأعلام (١٥٠/٦)، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان (٤٦٦/٦)، وله ترجمةٌ مخطوطة لا يُعرف كاتبها، محفوظة بالخزانة الملكية بالرباط برقم (مجموع ١٩٨٨) ولم أتمكن من الوقوف عليها.

(٢) انظر: لب اللباب في تحرير الأنساب (٢١٨).

مولده ونشأته:

ولد رحمه الله بككجة كي من بلاد صروخان من ديار ابن عثمان، سنة ثمان وثمانين وسبعمئة، واشتغل بالعلم مبكرًا، وارتحل إلى عددٍ من البلدان، في الروم والتتر والشام، ولقي العلماء في مختلف الأوطان، وقرأ بالشام وأقرأ بها، وحج، ودخل القدس، ثم قدم القاهرة أيام الأشرف برسباي (ت/٨٤١هـ)[(١)] بُعيد ٨٣٠هـ، وهو متقلٌ من الدنيا جدًّا، فأقام بالمدرسة البرقوقية[(٢)] سنين، وولي المشيخة بتربة الأشرف المذكور، واجتمع بعددٍ من أهل العلم، كالشيخ محمد ابن أحمد البِساطي (ت/٨٤٢هـ)[(٣)]، والحافظ ابن حجر (ت/٨٥٢هـ)[(٤)]، وغيرهما، فظهرت فضائله، واستقر بعد ذلك في مشيخة زاوية الأشرف شعبان (ت/٧٧٨هـ)[(٥)]، بعد عزل حسن العجمي[(٦)] في جمادى الأولى سنة ٨٤٢هـ، ثم في مشيخة التدريس بتربته عوضًا عن العلاء الرومي[(٧)] ثم الأشرف إينال (ت/٨٦٥هـ)[(٨)] سنة ٨٥٨هـ، ثم في مشيخة الشيخونية[(٩)] حين إعراض ابن الهمام (ت/٨٦١هـ)[(١٠)] عنها، وأقام قليلًا عند المحب ابن الأشقر (ت/٨٦٣هـ)

---

(١) هو السلطان الملك الأشرف برسباي الدقماقي الظاهري الجركسي، تقلد الولاية بمصر سنة (٨٢٥هـ)، وكان محبًّا للعلم وأهله. انظر في ترجمته: الضوء اللامع (٨/٣)، بدائع الزهور (٨١/٢).

(٢) انظر عن هذه المدرسة: تاريخ ابن خلدون (٦٧٢/٧)، النجوم الزاهرة (١١٣/١٢).

(٣) هو محمد بن أحمد الطائي البساطي المالكي، من كبار علماء المالكية بمصر، ولي قضاء المالكية مدة عشرين سنة حتى وفاته. انظر: الضوء اللامع (٥/٧)، بغية الوعاة (٣٢/١).

(٤) إمام المحدثين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني ثم المصري، أقبل على الأدب والعربية، ثم تفرغ للحديث وسماعه وفقهه، من مصنفاته: (فتح الباري)، (تهذيب التهذيب). انظر: الضوء اللامع (٣٦/٢)، حسن المحاضرة (٣٦٣/١).

(٥) هو الملك الأشرف شعبان بن حسين بن الملك الناصر محمد بن قلاوون، تولى ملك مصر سنة (٧٥٤هـ)، معروف بالعدل والحلم وحب العلم وكثرة الصدقات، ومات مقتولًا. انظر: الدرر الكامنة (٢٨٨/٢)، بدائع الزهور (٢١٢/١).

(٦) أحد ندماء الملك الأشرف برسباي. انظر: النجوم الزاهرة (٢٧٨/١٥)، الضوء اللامع (١٣٤/٣).

(٧) أحد العلماء المعتنين بالمعقولات، تتلمذ على التفتازاني والجرجاني، وغيرهما، وله رسالة جمع فيها من الأسئلة من فنون شتى. انظر: الشقائق النعمانية (٣١).

(٨) هو الملك الأشرف أبو نصر سيف الدين إينال العلائي الظاهري الجركسي، ولي سنة (٨٥٧هـ)، وكان من خيار الملوك الجراكسة، مع حلم ولين وحب للعلماء. انظر: الضوء اللامع (٣٢٨/٢)، بدائع الزهور (٣٠٧/٢).

(٩) انظر عن هذه المدرسة: خطط المقريزي (٤٢١/٢)، النجوم الزاهرة (١٣١/٧ح).

(١٠) هو محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد السيواسي الأسكندري، ولد بالإسكندرية سنة (٧٩٠هـ)، من أئمة الحنفية الفقهاء، كان معظّمًا عند الملوك، عالمًا مشاركًا، وافر الذكاء. من مؤلفاته: فتح القدير، التحرير في الأصول، المسايرة في العقيدة، انظر: الضوء اللامع (١٢٧/٨)، بغية الوعاة (١٦٦/١).

أحد رؤساء الديار المصرية، وأخذ عنه الفضلاء والأعيان، ممن سيأتي ذكرهم في أسماء التلاميذ، وتصدى للتدريس والإفتاء والتأليف.

وفاته:

ابتدأ به مرض الزحار[1] في أوائل المحرم سنة ٨٧٩هـ، وتوالى الإسهال بحيث كان يعتريه غمٌّ بسببه، ولا يمكن لأحدٍ الجلوس معه غالبًا، وتوفي في صبيحة يوم الجمعة رابع جمادى الأولى من السنة المذكورة، وحُمل نعشه حتى صُلِّي عليه بسبيل المؤمنين باستدعاء السلطان الأشرف قايتباي (ت/٩٠١هـ) له وشهوده الصلاةَ عليه، ودُفن بحوش كان أعده لنفسه وحوّطه قبل موته بثلاثة أيام بجوار سبيل التربة الأشرفية، وكان هو يدفن به الغرباء المترددين إليه ونحوهم، وتأسف الناس على فقده.

ورثاه الشهاب أحمد بن محمد المنصوري (ت/٨٨٧هـ)[2]، في أبيات:

بكت على الشيخِ محيي الدين كافِيَجي ... عيونُنا بدموعٍ من دم المهَجِ
كانت أسارير هذا الدهر من درر ... تزهى فبُدِّل ذاك الدرّ بالسُّبحِ
فكم نفى بسماع من مكارمه ... فقرا وقوم بالإعطاء من عوجِ
يا نور علمٍ أراه اليومَ منطفئا ... كانت الناس تمشي منه في سرجِ
فلو رأيتَ الفتاوى وهي باكيةٌ ... رأيتها من نجيع الدمع في لججِ
ولو سَرتْ بثناهُ عنهُ ريحُ صَبَا ... لاستنشقوا من ثناها أطيب الأرجِ

(١) هو ما يُعرف اليوم بالديزنطاريا (Dysentery)، وهو التهاب يصيب أوعية الأمعاء، ويشكل خطرًا على الأطفال وكبار السن، بسبب الإسهال المزمن الذي ينشأ عنه، وربما أدى إلى الوفاة. انظر: http://www.bettermedicine.com/article/dysentery

(٢) هو شهاب الدين أحمد بن محمد بن علي السلمي المنصوري الشافعي ثم الحنبلي، المعروف بابن الهائم، ولد سنة (٧٩٩هـ)، ونشأ بالمنصورة، وتعلم بالقاهرة في الحديث والأدب والفقه، وعرف بالتواضع والتقلل من الدنيا والقناعة، وكان شاعر عصره. انظر: الضوء اللامع (١٥٠/٢)، الأعلام (٢٣١/١).

يا وحشة العلم من فيه إذا اعتركت ... أبطاله متوارث في دجى الرهجِ
لم يلحقوا شأوَ علمٍ من خصائصه ... عنّا ورتبته في أرفع الدرجِ
قد طالما كان يُقرينا ويقرئُنا ... في حالتيه بوجهٍ منه مبتهجِ
سُقيا له وكساه الله نور سنا ... من سندسٍ بيد الغفران منتسجِ[1]

المطلب الثاني
شيوخه وتلاميذه

شيوخه:

أخذ العلامة الكافِيَجي عن عدد من أهل العلم في ديار الروم والتتر والعرب، ولا تذكر المصادر من هؤلاء إلا القليل، وفيما يأتي ذكرٌ لمن أمكن الوقوف عليه من أسماء شيوخه، حسب ما ظهر لي من استقراء دواوين التراجم:

١. العلامة المشارك عز الدين عبد اللطيف بن عبد العزيز بن أمين الدين الكرماني الحنفي، الشهير بابن فِرِشتِه، أو ابن مَلَك، كان إمامًا فاضلًا، فقيهًا، أصوليًّا، وكان من علماء الروم، ومؤدِّبًا للأمراء، وولي تدريس المدرسة المنسوبة إليه بمدينة بتره. وكان ماهرًا في أكثر العلوم، ومن تصانيفه: «شرح مجمع البحرين» في الفقه، شرحه شرحًا حسنًا، وله قبول في بلاد الدولة العثمانية، و«شرح مشارق الأنوار» في الحديث، و«شرح المنار» في أصول الفقه، و«شرح الوقاية» في الفقه، ورسالة في علم التصوف، وغير ذلك.

توفي بعد سنة ٨٠٠هـ[2].

(١) انظر: بغية الوعاة (١/١١٨)، حسن المحاضرة (١/٥٤٩).

(٢) انظر في ترجمته: الضوء اللامع (٤/٣٢٩)، الشقائق النعمانية (٣٠)، الطبقات السنية (٤/٣٨٣)، البدر الطالع (١/٣٧٤).

٢. العلامة الفقيه، مفتي الحنفية، الشيخ حافظ الدين محمد بن محمد ابن شهاب بن يوسف الكردري البريقيني الخُوارزمي الحنفي، الشهير بالبزازي (ت/٨٢٧هـ)، صاحب الفتاوى المعروفة بـ«البزازية»، من العلماء الأذكياء، بارع في فقه الحنفية، اشتُهر في بلاده «سراي» رحل إلى القريم، وأقام بها سنين، وناظر أهل العلم، ودارس الفقهاء، وارتحل إلى بلاد الروم، وجرت له مباحثات مع العلامة الفناري الآتي ذكره، وغلب على الفناري في الفروع، وغلبه الفناريُّ في الأصول وسائر العلوم، ومن مصنفاته سوى الفتاوى: كتاب «مناقب الإمام أبي حنيفة».

توفي في أواسط رمضان سنة ٨٢٧هـ[١].

٣. العلامة المحقق، شيخ العربية برهان الدين حيدرة بن محمود بن الخوافي الهروي الشيرازي ثم الرومي، أخذ عن العلامة التفتازاني، وكان عالمًا فاضلًا، وبرز في المعاني والبيان وعلوم العربية، وقدم الروم، وشرح «الإيضاح» للقزويني شرحًا ممزوجًا، وله حواشٍ على شرح التفتازاني للكشاف، وشرح على السراجية في الفرائض، وكان ذا عفافٍ ومروءة وورع وتقوى، قال عنه السيوطي:

«أخذ عنه شيخنا العلامة محيي الدين الكافيجي، وذكره لنا هو وغيره»[٢]. مات بعد سنة ٨٣٠هـ[٣].

٤. العلامة الشيخ محمد بن حمزة بن محمد بن محمد الفناري، ويقال الفَنَري الحنفي (٧٥١-٨٣٤هـ)، الأصولي الفقيه، والإمام في العلوم العقلية، أخذ عن جماعة من علماء الروم، ثم ارتحل إلى مصر وتتلمذ على جماعة، ورجع إلى الروم، وولي قضاء بروسا، وارتفع قدره عند السلطان بايزيد،

(١) انظر في ترجمته: الضوء اللامع (٣٧/١٠)، الشقائق النعمانية (٢١)، شذرات الذهب (٢٦٥/٩).
(٢) بغية الوعاة (٥٤٩/١).
(٣) انظر في ترجمته: بغية الوعاة (٥٤٩/١)، الشقائق النعمانية (٣٧)، شذرات الذهب (٢١٢/٩).

واشتهر فضله، واجتمع بأهل العلم والفضل بالقاهرة، ومن مصنفاته: فصول البدائع في أصول الشرائع، كتابٌ أصولي أقام في تصنيفه ثلاثين سنة، وشرح الفرائض السراجية، وشرح إيساغوجي، وغير ذلك. قال السيوطي:

«لازمه شيخنا العلامة محيي الدين الكافيجي، وكان يبالغ في الثناء عليه جدًّا»[١]، وتوفي في رجب سنة ٨٣٤هـ[٢].

٥. العلامة المشارك الشيخ عبدالواجد بن محمد بن محمد السيرامي الكوتائي الحنفي (ت/٨٣٨هـ)، أصله من بلاد العجم، وأتى بلاد الروم، وصار مدرِّسًا بمدرسة كوتاهية، وكان عالمًا فاضلًا، عارفًا بالعلوم الأدبية، وبارعًا في الفنون الشرعية والعقلية، عالمًا بالتفسير والحديث، له شرحٌ على «النقاية» أتى فيه بمسائل مهمة، وله كتابٌ منظوم في علم الاسطرلاب سماه «معالم الأوقات»، وله نظمٌ بليغ في غاية الحسن. توفي سنة ٨٣٨هـ[٣].

وذكر السخاوي (ت/٩٠٢هـ) أن من شيوخه الشيخ «واجد»[٤]، ولم أقف له على ترجمة.

تلامذته:

أخذ عن العلامة الكافيجي جماعاتٌ من الطلبة، ممن ورد إلى مصر إبان توليه مناصب التدريس في مختلف المدارس والمشيخات، وممن اعتنى بذكرهم مفرّقًا في تراجمهم المؤرخ السخاوي (ت/٩٠٢هـ) في «الضوء اللامع»، وذكر ما ينيف على المئة من تلامذة المترجَم، وأذكر من أمكن الوقوف عليه من

(١) بغية الوعاة (٩٨/١).
(٢) انظر في ترجمته: الضوء اللامع (٢١٨/١١)، الفوائد البهية (١٦٦)، الشقائق النعمانية (١٦)، الأعلام (١١٠/٦).
(٣) انظر في ترجمته: الشقائق النعمانية (٣٠)، الفوائد البهية (١١٣).
(٤) الضوء اللامع (٢٥٩/٧)، وله ذكر في المصدر نفسه (٧٤/١٠).

أسماء تلامذته؛ كوني لم أقف على من جمعهم في موطن واحد، وهم على النحو الآتي[١]:

١. إبراهيم بن عبدالرحمن بن محمد بن إسماعيل القاهري الحنفي إمام السلطان، ويعرف بابن الكركي (٨٣٥-٩٢٣هـ) كثر اختصاصه بالكافيجي، ونال منه الإجازة بمروياته[٢].

٢. إبراهيم بن علي بن أحمد بن بركة بن علي بن أبي بكر بن المكرم، برهان الدين المصري الشافعي النعماني (٨٢٨-٨٨٠هـ)، أخذ عنه في أصول الدين والنحو[٣].

٣. إبراهيم بن علي بن أحمد بن محمد بن أحمد بن يزيد، برهان الدين الطائي الأبناسي الأصل الخُنَاني القاهري الشافعي (ت/٨٧٣هـ)، قرأ على الكافيجي «المتوسط» في علم التصريف[٤].

٤. إبراهيم بن علي بن محمد بن محمد بن حسين بن علي بن أحمد ابن عطية بن ظهيرة القرشي المخزومي المكي الشافعي (٨٢٥-٨٩١هـ)، أخذ عن الكافيجي وروى عنه[٥].

٥. إبراهيم بن محمد بن طيبغا الغزي الحنفي[٦].

٦. أحمد بن أحمد تمرباي شهاب الدين التمربغاوي الحنفي[٧].

٧. أحمد بن أسد بن عبدالواحد بن أحمد الأميوطي الأصل السكندري المولد القاهري الشافعي المقرئ، ويعرف بابن أسد (٨٠٨-٨٧٢هـ)، أخذ عنه في العلوم العقلية[٨].

---

(١) روعي في سياق أسمائهم ترتيب الحروف مع الاختصار، تسهيلاً للوقوف عليهم.
(٢) انظر: الضوء اللامع (١/٥٩)، الطبقات السنية (١/٢٥٧).
(٣) انظر: الضوء اللامع (١/٧٩).
(٤) انظر: الضوء اللامع (١/٨٢).
(٥) انظر: الضوء اللامع (١/٨٨)، نظم العقيان (٢٠).
(٦) انظر: الضوء اللامع (١/١٤٨)، الطبقات السنية (١/٢٣٠).
(٧) انظر: الضوء اللامع (١/٢١٠)،
(٨) انظر: الضوء اللامع (١/٢٢٧)، نظم العقيان (٣٦).

٨. أحمد بن إسماعيل بن إبراهيم شهاب الدين أبو العباس بن المجد القاهري الحريري الجوهري القادري الحنفي، ويعرف بابن إسماعيل (٨٤٥-٨٩٣هـ)[١].

٩. أحمد بن سليمان بن نصر الله بن إبراهيم الشهاب البلقاسي ثم القاهري الأزهري الشافعي ويعرف بالزواوي (٨٢٤-٨٥٢هـ)، اشتدت عنايته بالفنون بملازمة الكافيجي[٢].

١٠. أحمد بن صدقة بن أحمد بن حسين بن عبد الله العسقلاني المكي الأصل القاهري الشافعي، ويعرف بابن الصيرفي (٨٢٨-؟) أخذ عنه في العقليات[٣].

١١. أحمد بن عبيد الله بن محمد بن أحمد بن عبد العال الشهاب السِّجِيني ثم القاهري الأزهري الشافعي الفرضي (٨١٦-٨٨٥هـ)[٤].

١٢. أحمد بن علي بن أحمد بن محمد الشيشيني الأصل القاهري الميداني الحنبلي (٨٤٤-؟) أخذ عنه في أصول الدين[٥].

١٣. أحمد بن علي بن أحمد بن يوسف القاهري الشافعي، ويعرف بابن القطان (٨٥٢-؟)[٦].

١٤. أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أحمد الخجندي المدني الحنفي (٨٣٦-٨٨١هـ)، روى عنه[٧].

١٥. أحمد بن محمد بن بركوت المكيني القاهري الشافعي (٨٢١-٨٨١هـ)[٨].

---

(١) انظر: الضوء اللامع (١/٢٣٤)، الطبقات السنية (١/٢٧٩
(٢) انظر: الضوء اللامع (١/٣١٠)، نظم العقيان (٤٢).
(٣) انظر: الضوء اللامع (١/٣١٦).
(٤) انظر: الضوء اللامع (١/٣٧٦).
(٥) انظر: الضوء اللامع (٢/٩).
(٦) انظر: الضوء اللامع (٢/١١).
(٧) انظر: الضوء اللامع (٢/٦٧).
(٨) انظر: الضوء اللامع (٢/١٠٠).

١٦. أحمد بن محمد بن محمد بن أبي بكر القرشي المخزومي المحرقي الأصل القاهري الشافعي (٨٤٤-؟) أخذ عن الكافيجي بعض تصانيفه[١].

١٧. أحمد بن محمد بن محمد بن عمر بن رسلان بن نصير البلقيني الأصل القاهري الشافعي (٨١٢-٨٦٥هـ)، أخذ عنه في المنطق وغيره[٢].

١٨. أحمد بن موسى بن أحمد بن عبد الرحمن القاهري الشافعي المقرئ ويعرف بالمتبولي، أخذ عن الكافيجي، وأذن له في الإفتاء والتدريس، وقرّظ له بعض تصانيفه[٣].

١٩. جعفر بن إبراهيم بن جعفر بن سليمان القرشي الدهني السنهوري القاهري الازهري الشافعي المقرئ (٨١٠-٨٩٤هـ)[٤].

٢٠. حسن بن حسن بن علي النائي القاهري الشافعي الرفاعي (٨٤٩-؟) أخذ عنه العقليات[٥].

٢١. حسن بن علي بن سالم بن أحمد البرلسي الشوري ثم القاهري المالكي (٨٣٣-؟)[٦].

٢٢. حسن بن علي بن محمد الطلخاوي القاهري الشافعي (٨٣٧-؟) أخذ عنه في أصول الدين[٧].

٢٣. حسين بن أحمد بن محمد الكيلاني ثم المكي الشافعي، ويعرف

---

(١) انظر: الضوء اللامع (١٧٢/٢).
(٢) انظر: الضوء اللامع (١٨٨/٢).
(٣) انظر: الضوء اللامع (٢٢٨/٢).
(٤) انظر: الضوء اللامع (٦٩/٣).
(٥) انظر: الضوء اللامع (٩٧/٣).
(٦) انظر: الضوء اللامع (١١١/٣).
(٧) انظر: الضوء اللامع (١١٥/٣).

بابن قاوان (٨٤٢-٨٨٩هـ)، أخذ عن الكافيجي في المعاني والبيان، وقرأ عليه في الكشاف وغيره[١].

٢٤. حسين بن علي بن عبدالله بن سيف الفِيشي الأصل القاهري الحنفي، ويعرف بابن فِيشا (٨٣٠-٨٩٥هـ) حضر دروسه وكتب عنه جملة من تصانيفه[٢].

٢٥. زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري السنيكي القاهري الأزهري الشافعي القاضي (٨٢٦-٩٢٦هـ)، أخذ عنه في المنطق وأصول الفقه[٣].

٢٦. سليمان بن أحمد بن سليمان بن نصر الله البلقاسي الأصل القاهري المولد والدار الشافعي الماضي أبوه (٨٥٢-؟) أخذ عنه في الأصول وفنون أخرى[٤].

٢٧. صالح بن قاسم بن أحمد بن أسعد المرادي اليمني الصنعاني الحنفي (٨٣٣-؟)، أخذ عن الكافيجي أصول الفقه[٥].

٢٨. ظهيرة بن محمد بن محمد بن محمد بن حسين القرشي المكي المالكي (٨٤١-٨٦٨هـ)[٦].

٢٩. عباس بن أحمد بن عباس الزين القرشي المغربي (٨٣٧-٨٨٩هـ)[٧].

٣٠. عبدالباسط بن خليل بن شاهين الشيخي الأصل الملطي ثم

(١) انظر: الضوء اللامع (١٣٥/٣).
(٢) انظر: الضوء اللامع (١٥٠/٣)، الطبقات السنية (١٥٢/٣).
(٣) انظر: الضوء اللامع (٢٣٤/٣)، الكواكب السائرة (١٩٩/١).
(٤) انظر: الضوء اللامع (٢٦٠/٣).
(٥) انظر: الضوء اللامع (٣١٥/٣)، الطبقات السنية (٨٧/٤).
(٦) انظر: الضوء اللامع (١٥/٤).
(٧) انظر: الضوء اللامع (١٨/٤).

القاهري الحنفي (٨٤٤-؟)، لازم الكافيجي حتى أخذ عنه كثيرًا، وحضر دروسه في علوم جمة وكتب جليلة، وحمل عنه أيضًا كثيرًا من رسائله[(١)].

٣١. عبدالبر بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن محمود الحلبي، ثم القاهري الحنفي، ويُعرف بابن الشحنة (٨٥١-؟)[(٢)].

٣٢. عبدالحق بن محمد السنباطي القاهري الشافعي (٨٤٢-٩٣١هـ)[(٣)].

٣٣. عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد بن أبي بكر بن عثمان السيوطي الطولوني الشافعي (٨٤٩-٩١١هـ)[(٤)]. قال عن نفسه:

«ولزمتُ شيخنا العلامة، أستاذَ الوجود محيي الدين الكافيجي أربعَ عشرةَ سنة، فأخذتُ عنه الفنون من التفسير والأصول والعربية والمعاني وغير ذلك، وكتب لي إجازةً عظيمة»[(٥)].

وقال في ثبته الصغير: «وقرأتُ على شيخنا العلامة محيي الدين الكافيجي قطعةً من شرح القواعد تأليفه، وسمعتُ عليه قطعةً من المغني لابن هشام، ولا يحضرني اتصال سنده بهذه السلسلة (يعني النحو)، فإن أشياخه وأشياخهم من علماء الروم والعجم، ولم نقف على سلسلتهم»[(٦)].

٣٤. عبدالرحمن بن محمد بن حجي السنتاوي ثم القاهري الأزهري الشافعي (٨٢٧-٨٩٦هـ)[(٧)].

---

(١) انظر: الضوء اللامع (٤/٢٧).
(٢) انظر: الضوء اللامع (٤/٣٣).
(٣) انظر: الكواكب السائرة (١/٢٢٢).
(٤) انظر: بغية الوعاة (١/١١٨)، الضوء اللامع (٤/٦٦)، الكواكب السائرة (١/٢٢٨).
(٥) حسن المحاضرة (١/٣٣٨).
(٦) زاد المسير في الفهرست الصغير (٤٠٤).
(٧) انظر: الضوء اللامع (٤/١٢٧).

٣٥. عبدالرحمن بن موسى بن عبدالله بن محمد الزين أبو محمد ابن الشرف البُهوتي ثم القاهري الشافعي (ت/٨٧٨هـ)[١].

٣٦. عبدالرحيم بن إبراهيم بن حجاج الإبناسي القاهري الشافعي (٨٢٩-٨٩١هـ)، أخذ عنه في الهيئة والهندسة وغيرهما من الفنون[٢].

٣٧. عبدالرحيم بن عبدالرحمن بن أحمد بن حسن بن داود العباسي الحموي الأصل القاهري الدمشقي الشافعي (٨٦٦-٩٦٣هـ)، ولعله من آخر تلامذته وفاة؛ إذ عاش بعده ٨٤ سنة[٣].

٣٨. عبدالعزيز بن يعقوب بن محمد بن أبي بكر الهاشمي (٨١٩-٩٠٣هـ)[٤].

٣٩. عبدالقادر بن أحمد بن محمد الدميري الأصل المصري المالكي (٨٢٤-٨٩٥هـ)، لازم الكافيجي في أصول الدين وأصول الفقه والعربية وغيرها من العلوم العقلية[٥].

٤٠. عبدالقادر بن شعبان بن علي بن شعبان الغزي الشافعي (٨٧١-؟) أخذ عنه في الفقه، وهو صغير[٦].

٤١. عبدالقادر بن علي بن مصلح القاهري الشافعي (٨٤٤-؟) أخذ عنه قليلا[٧].

٤٢. عبدالكريم بن عبداللطيف بن صدقة العقبي القاهري الشافعي (٨٠٨-٨٦٦هـ)[٨].

---

(١) انظر: الضوء اللامع (١٥٧/٤).
(٢) انظر: الضوء اللامع (١٦٤/٤).
(٣) انظر: الضوء اللامع (١٧٩/٤)، شذرات الذهب (٤٨٦/١٠)، الكواكب السائرة (١٥٩/٢).
(٤) انظر: الضوء اللامع (٢٣٦/٤).
(٥) انظر: الضوء اللامع (٢٦٣/٤).
(٦) انظر: الضوء اللامع (٢٦٧/٤).
(٧) انظر: الضوء اللامع (٢٨٠/٤).
(٨) انظر: الضوء اللامع (٣١٤/٤).

٤٣. عبدالكريم بن محمد بن محمد بن أبي السعود محمد بن حسين ابن علي بن أحمد بن عطية بن ظهيرة القرشي المكي الشافعي (٨٤٣-؟)[١].

٤٤. عبداللطيف بن عبدالمجيد الجناني الأصل الصحراوي القاهري الحنفي (ت/٨٨٩هـ)[٢].

٤٥. عبدالوهاب بن أحمد بن محمد بن عبدالله بن إبراهيم الطرخاني ثم الدمشقي الحنفي نزيل القاهرة، ويُعرف كأبيه بابن عَرَبْشاه (٨١٣-٩٠١هـ)[٣].

٤٦. عبدالوهاب بن محمد بن محمد الجوجري ثم القاهري الشافعي، ويُعرف بابن شرف (٨٢٠-؟)[٤].

٤٧. عثمان بن عبدالله بن عثمان بن عفان بن موسى القاهري المقسي الشافعي (٨١٨-٨٧٧هـ)، حضر على الكافيجي في شرح العقائد[٥].

٤٨. علي بن إبراهيم بن أبي بكر نور الدين الأنصاري المقسي الشافعي الصالحي، ويُعرف بالكلبشي أو بالكلبشاوي (٨٤٠-؟)، قرأ عليه يسيرًا[٦].

٤٩. علي بن إدريس العلاء الرومي العلائي ثم القاهري الحنفي (ت/٨٧٢هـ)[٧].

٥٠. علي بن داود بن إبراهيم القاهري الجوهري الحنفي، ويعرف

(١) انظر: الضوء اللامع (٤/٣٢٠).
(٢) انظر: الضوء اللامع (٤/٣٣٠).
(٣) انظر: الضوء اللامع (٥/٩٧)، الطبقات السنية (٤/٤٠٧).
(٤) انظر: الضوء اللامع (٥/١١٠).
(٥) انظر: الضوء اللامع (٥/١٣١).
(٦) انظر: الضوء اللامع (٥/١٥٢).
(٧) انظر: الضوء اللامع (٥/١٩٢).

بابن داود، وبابن الصيرفي، (٨١٩-؟) اشتدت عنايته بملازمة الكافيجي[١].

٥١. علي بن زكريا بن أبي بكر بن يحيى نور الدين أبو محمد السهيلي ثم القاهري الشافعي (٨١٤-٨٧٢هـ)[٢].

٥٢. علي بن محمد بن إبراهيم بن أحمد الخجندي ثم المدني الحنفي (٨٤٢-٨٧١هـ)[٣].

٥٣. علي بن محمد بن أحمد بن محمد القرشي الأسدي الزبيري السكندري الأصل القاهري المالكي (٨٣١-٨٧٥هـ)، أخذ عنه في المعاني والبيان[٤].

٥٤. علي بن محمد بن خضر بن أيوب المحلي الحنفي القاهري (٨٤٠-٨٩٧هـ)[٥].

٥٥. علي بن محمد بن علي بن محمد بن عمر المصري الأصل المكي الشافعي، ويعرف بابن الفاكهي (٨٣٦-٨٨٠هـ)، أخذ عنه في أصول الفقه[٦].

٥٦. علي بن محمد بن علي بن منصور الحصفكي المقدسي الشافعي نزيل دمشق (٨٥٧-؟)، قرأ عليه في أصول الفقه، وفي عددٍ من تصانيفه[٧].

٥٧. علي بن محمد بن عيسى بن يوسف الأُشموني ثم القاهري الشافعي (٨٣٨-٩٠٠هـ)[٨].

(١) انظر: الضوء اللامع (٥/٢١٨).
(٢) انظر: الضوء اللامع (٥/٢٢١).
(٣) انظر: الضوء اللامع (٥/٢٧٧)، وسبق أخوه أحمد.
(٤) انظر: الضوء اللامع (٥/٢٨٦).
(٥) انظر: الضوء اللامع (٥/٣٠٢).
(٦) انظر: الضوء اللامع (٥/٣٢٤).
(٧) انظر: الضوء اللامع (٥/٣٢٦).
(٨) انظر: الضوء اللامع (٦/٥).

٥٨. علي بن محمد بن محمد بن علي المحلي ثم القاهري الشافعي، ويُعرف بابن قُريبة (٨٥٠-؟)، أخذ عنه في شرح العقائد[١].

٥٩. قاسم بن إبراهيم بن عماد الدين الزفتاوي القاهري الشافعي (٨٠٨-٨٥٩هـ)[٢].

٦٠. محمد بن إبراهيم بن خضر المحلي ثم العنتابي الدمشقي الحنفي نزيل القاهرة[٣].

٦١. محمد بن إبراهيم بن علي بن إبراهيم الحسيني العراقي الأصل الحلبي المقدسي ثم القاهري الحنفي، ويعرف بابن أبي الصفا[٤].

٦٢. محمد بن إبراهيم بن علي بن محمد بن أبي السعود البرهاني القرشي المكي الشافعي (٨٥٨-؟) أخذ عنه مصنَّفَه «مفتاح السعادة» في التوحيد[٥].

٦٣. محمد بن أحمد بن أسد بن عبدالواحد الأميوطي القاهري الشافعي (٨٣٤-٨٨٩هـ)، قرأ عليه مؤلفه في علوم الحديث[٦].

٦٤. محمد بن أحمد بن إينال العلائي الأصل القاهري الحنفي دوادار برسباي (٨٣٧-؟)[٧].

٦٥. محمد بن أحمد بن عبدالدائم الشمس الأشموني ثم القاهري المالكي (٨١٤-٨٨١هـ)[٨].

٦٦. محمد بن أحمد بن عيسى بن أحمد بن موسى الأمين البدراني

(١) انظر: الضوء اللامع (١٨/٦).
(٢) انظر: الضوء اللامع (١٧٧/٦).
(٣) انظر: الضوء اللامع (٢٥٢/٦).
(٤) انظر: الضوء اللامع (٢٦٢/٦).
(٥) انظر: الضوء اللامع (٢٦٨/٦).
(٦) انظر: الضوء اللامع (٢٩٣/٦).
(٧) انظر: الضوء اللامع (٢٩٥/٦).
(٨) انظر: الضوء اللامع (٣١٦/٦).

الأصل الدمياطي القاهري الشافعي، ويُعرف بابن النجار (٨٤٥-؟)[١].

٦٧. محمد بن أحمد بن محمد بن أيوب الصفدي الدمشقي الشافعي (٨٤٠- بعد ٨٩٣هـ)[٢].

٦٨. محمد بن أحمد بن محمد بن بركوت المكيني القاهري الشافعي، ويُعرف بابن المكيني (٨٤١-؟) أخذ عنه في أصول الفقه[٣].

٦٩. محمد بن أحمد بن محمد بن هلال بن إبراهيم الأردبيلي ثم القاهري الشافعي (٨٠١-؟)، له مزيد اختصاص بالكافيجي[٤].

٧٠. محمد بن أبي بكر بن علي بن عبدالله المشهدي القاهري الأزهري الشافعي (٨١١-٨٨٩هـ)[٥].

٧١. محمد بن جمعة بن محمد الحصني القاهري الحنفي (٨٤٢-٩١٤هـ)[٦].

٧٢. محمد بن دمرداش المحب الأشرفي الفخري الحنفي (٨٣٦-٨٨٨هـ)، قرأ عليه بعض شرحه على قواعد ابن هشام[٧].

٧٣. محمد بن صلح بن عمر بن رسلان فتح الدين أبو الفتح بن العلم البلقيني الأصل القاهري البهائي الشافعي (٨٤٥-٨٩٢هـ) أخذ عنه في أصول الفقه[٨].

٧٤. الأمير ناصر الدين محمد ابن السلطان الظاهر أبي سعيد المعروف

---

(١) انظر: الضوء اللامع (٣٥/٧).
(٢) انظر: الضوء اللامع (٥٥/٧).
(٣) انظر: الضوء اللامع (٥٨/٧).
(٤) انظر: الضوء اللامع (٩٨/٧).
(٥) انظر: الضوء اللامع (١٨٠/٧).
(٦) انظر: الضوء اللامع (٢١٢/٧).
(٧) انظر: الضوء اللامع (٢٤١/٧).
(٨) انظر: الضوء اللامع (٢٦٩/٧).

بجقمق الجركسي القاهري الحنفي (٨١٦-٨٤٧هـ)، كان يخصص يومًا للقراءة على شيخه الكافيجي[(١)].

٧٥. محمد بن عبدالرحمن بن أحمد بن عمر القمني القاهري الشافعي (٨٣٤-؟)[(٢)].

٧٦. محمد بن عبدالرحمن بن محمد السخاوي القاهري الشافعي (٨٣١-٩٠٢هـ)، أخذ عنه، وقرظ له بعض تصانيفه، وكان يفخر بأن الكافيجي لقّبه بـ«شيخ الإسلام» غير مرة[(٣)].

٧٧. محمد بن عبدالرحمن بن محمد بن عبدالله الديري المقدسي ثم القاهري الحنفي (٨٣٨-؟)، لازم الكافيجي، ورغب له عن التدريس بالتربة الأشرفية[(٤)].

٧٨. محمد بن عبدالمنعم بن محمد الجوجري ثم القاهري الشافعي (٨٢١-٨٨٩هـ)[(٥)].

٧٩. محمد بن عثمان بن صدقة الدمياطي الشافعي (٨٥٢-؟)، أخذ عنه في التفسير[(٦)].

٨٠. محمد بن علي بن أحمد بن عبدالله الحلبي ثم القاهري الحنفي (ت/٨٧٤هـ)[(٧)].

٨١. محمد بن علي بن محمد بن أحمد الغزي الشارنقاشي ثم القاهري الأزهري الشافعي (٨٥٠-٨٩٧هـ)[(٨)].

(١) انظر: الضوء اللامع (٢١٠/٧)، النجوم الزاهرة (٥٠٢/١٥).
(٢) انظر: الضوء اللامع (٢٨٤/٧).
(٣) انظر: الضوء اللامع (٢/٨و٢٦و٢٨).
(٤) انظر: الضوء اللامع (٣٦/٨).
(٥) انظر: الضوء اللامع (١٢٣/٨).
(٦) انظر: الضوء اللامع (١٤٥/٨).
(٧) انظر: الضوء اللامع (١٦٣/٨).
(٨) انظر: الضوء اللامع (٢٠٤/٨).

٨٢. محمد بن علي بن محمد الحصني الأرميوني القاهري المقسي الحنفي (٨٤٣-؟)[١].

٨٣. محمد بن علي بن منصور الحصكفي ثم المقدسي الشافعي (٨١٩-٨٥٩هـ)، قرأ عليه في المنطق وأصول الفقه[٢].

٨٤. محمد الشمس أبو عبدالله الغزي ثم القاهري بن المغربي (٨٣٠-؟)[٣].

٨٥. محمد بن عيسى بن إبرهيم الطنتدائي الأزهري الشافعي الضرير (ت/٨٧٩هـ)[٤].

٨٦. محمد بن قاسم بن علي المقسي القاهري الشافعي (٨١٧-٨٩٣هـ)[٥].

٨٧. محمد بن محمد بن أحمد بن عبدالنور الأنصاري المهلبي الفيومي الأصل القاهري الشافعي (٨٣٠-٨٩٣هـ)، قرأ عليه في علم الهيئة[٦].

٨٨. محمد بن محمد بن أحمد العباسي ثم القاهري الشافعي (٨٣٨-٨٨٧هـ)[٧].

٨٩. محمد بن محمد بن أبي بكر بن خلد السِّدِّرشي الأصل القاهري الحنبلي، ويعرف بالسعدي (٨٣٦-٩٠٠هـ)، قرأ عليه مؤلَّفه في التوحيد[٨].

٩٠. محمد بن محمد بن خليل الصيرامي البابرتي الأصل القاهري الحنفي (٨٣٧-٨٧٠هـ)[٩].

---

(١) انظر: الضوء اللامع (٢١٥/٨).
(٢) انظر: الضوء اللامع (٢٢١/٨).
(٣) انظر: الضوء اللامع (٢٦٤/٨).
(٤) انظر: الضوء اللامع (٢٧٤/٨).
(٥) انظر: الضوء اللامع (٢٨٢/٨).
(٦) انظر: الضوء اللامع (٢٤/٩).
(٧) انظر: الضوء اللامع (٢٥/٩)، وهو ناسخ إحدى نسختي الكتاب محل التحقيق.
(٨) انظر: الضوء اللامع (٥٨/٩).
(٩) انظر: الضوء اللامع (٨١/٩).

٩١. محمد بن محمد بن عبدالرحمن بن عمر بن رسلان الكناني البلقيني الأصل القاهري الشافعي (٨٢١-٨٩٠هـ) أخذ عنه في علم الكلام وأصول الفقه [(١)].

٩٢. محمد بن محمد بن عرفات بن محمد ناصر الدين البساطي الأصل القاهري الأزهري الشافعي ويعرف بابن الطحان (٨٥٣-؟) [(٢)].

٩٣. محمد بن محمد بن علي بن محمد القاهري الحنفي، ويعرف بابن الردادي (٨٣٤-٨٩٦هـ)، أخذ عنه في الفقه وأصوله [(٣)].

٩٤. محمد بن محمد بن عيسى بن أحمد القاهري الكتبي، ويعرف بابن أبي الفتح (٨٥٠-؟)، أخذ عنه في علم الهيئة [(٤)].

٩٥. محمد بن محمد بن محمد بن علي بن محمد الكناني السمنودي الأصل ثم المصري القاهري الشافعي، ويعرف بابن القطان (٨١٤-٨٧٩هـ)، أخذ عنه في أصول الدين[(٥)].

٩٦. محمد بن محمد بن محمد بن علي بن العماد البلبيسي الأصل القاهري الشافعي (٨٥٣-؟)[(٦)].

٩٧. محمد بن محمد بن محمد بن عمر القرشي الطنبدي الأصل القاهري الشافعي، ويعرف بابن عرب (٨٣١-؟) أخذ عنه مؤلَّفه في التوحيد[(٧)].

٩٨. محمد النجم أبو المعالي بن النجم بن ظهيرة (٨٤٦- بعد ٨٩٨هـ)، لازمه في فنون متعددة[(٨)].

---

(١) انظر: الضوء اللامع (٩/٩٦).
(٢) انظر: الضوء اللامع (٩/١٤٠).
(٣) انظر: الضوء اللامع (٩/١٥٨).
(٤) انظر: الضوء اللامع (٩/١٧٩).
(٥) انظر: الضوء اللامع (٩/٢٤٩).
(٦) انظر: الضوء اللامع (٩/٢٥٢).
(٧) انظر: الضوء اللامع (٩/٢٦٤).
(٨) انظر: الضوء اللامع (٩/٢٧٨).

٩٩. محمد بن أبي القاسم محمد بن محمد النويري الأصل القاهري المالكي (٨٤٧-٨٧٣هـ)[١].

١٠٠. محمد بن محمد بن محمد بن يحيى المغربي النقاوسي القسنطيني المالكي (٨٤٨-؟)[٢].

١٠١. محمد بن أبي يزيد، حافظ الدين الحنفي[٣].

١٠٢. مُعمَّر بن يحيى بن محمد بن عبدالقوي المكي المالكي (٨٤٨-٨٩٧هـ)، أخذ عنه في أصول الدين[٤].

١٠٣. موسى بن أحمد الشرف أبو البركات ابن الشهاب العجلوني الأصل الدمشقي الحنفي ويعرف بابن عيد (٨٣٠-؟)، قرأ عليه مؤلَّفه في التوحيد[٥].

١٠٤. يس بن علي بن يس الزين البلبيسي ثم القاهري الشافعي (٨٤٤-؟)، أخذ عنه المنطق[٦].

١٠٥. يحيى بن شاكر بن عبدالغني الدمياطي الشافعي، ويعرف بابن الجيعان (٨١٤-٨٨٥هـ)[٧].

١٠٦. يحيى بن محمد بن علي الدمسيسي القاهري الشافعي (٨٣٣-؟)، اختُص بالكافيجي، وقرأ عليه شرح القواعد، وكثيرًا من تصانيفه، ولازمه في فنون[٨].

---

(١) انظر: الضوء اللامع (٢٨٧/٩).
(٢) انظر: الضوء اللامع (٧/١٠).
(٣) انظر: الضوء اللامع (٧٧/١٠).
(٤) انظر: الضوء اللامع (١٦٣/١٠).
(٥) انظر: الضوء اللامع (١٨٠/١٠).
(٦) انظر: الضوء اللامع (٢١١/١٠).
(٧) انظر: الضوء اللامع (٢٢٧/١٠).
(٨) انظر: الضوء اللامع (٢٥١/١٠).

١٠٧. يوسف بن تغري بردي بن الأتابكي الظاهري القاهري الحنفي (٨١٣-٨٧٤هـ) حضر عليه في تفسير الكشاف[١].

١٠٨. أبو بكر ابن سليمان بن علي السلمي المكي الشافعي (٨٣٦-؟)[٢].

١٠٩. أبو بكر ابن علي بن محمد بن أبي السعود القرشي المكي الشافعي (٨٣٨-٨٨٩هـ)، سمع عليه يسيرًا من المغني لابن هشام[٣].

١١٠. أبو بكر ابن محمد بن محمد بن أحمد الأنصاري الدمشقي ثم القاهري الشافعي القاضي، كاتب السر، الشهير بابن مزهر (٨٣١-٨٩٣هـ)، أكثر الاستفادة منه ونال الإجازة بعامة مروياته[٤].

١١١. أبو بكر ابن محمد بن محمد بن علي القاهري الحنفي الطبيب، قرأ عليه في علم الطب[٥].

١١٢. أبو الكرم ابن أحمد بن محمد الدخلي التونسي المالكي (٨٤٦-؟)[٦].

وفي الجملة، فقد تصدى العلامة الكافيجي للتدريس والإفتاء والتأليف، «وصار إلى صيتٍ عظيم وجلالة، وشاع ذِكره، وانتشرت تلامذته وفتاواه، وأخذ الناسُ عنه طبقةً بعد أخرى، بل والطبقة الثالثة أيضًا، وتقدَّمت طلبته في حياته، وصاروا أعيانَ الوقت، وتزاحموا عنده من سائر المذاهب والفنون»[٧].

---

(١) انظر: الضوء اللامع (١٠/٣٠٥).
(٢) انظر: الضوء اللامع (١١/٣٥).
(٣) انظر: الضوء اللامع (١١/٥٩).
(٤) انظر: الضوء اللامع (١١/٨٨)، نظم العقيان (٩٧).
(٥) انظر: الضوء اللامع (١١/٩١).
(٦) انظر: الضوء اللامع (١١/١٤١).
(٧) الضوء اللامع (٧/٢٦٠)، وانظر: البدر الطالع (٢/١٧٢). وهذا التتبع لأسماء التلامذة له فوائد لا تخفى، منها الإفادة حال الوقوف على مخطوطات للمصنِّف التي ربما كُتبت بخط أحد هؤلاء التلامذة وهو ما حصل في هذا الكتاب الأمر الذي يُعطي دلالة على أهمية وتاريخ النسخة.

المطلب الثالث
آثاره ومصنفاته

يُعدّ العلامة الكافِيَجي من المكثرين في باب التصنيف، وله رسائلُ متسمةٌ في غالبها بطابَعَي التحديد الموضوعي والاختصار. يقول السخاوي (ت/٩٠٢هـ):

«وزادت تصانيفه على المئة، وغالبها صغير، وسارت فتاويه التي يسلك فيها البسط والإسهاب والتوسّع في المعقول في الآفاق، وكتابته دالةٌ على توسّعه في العلوم ومزيدِ استحضاره لها»[(١)].

وقال السيوطي (ت/٩١١هـ):

«كان الشيخ إمامًا كبيرًا في المعقولات كلها: الكلام، وأصول الفقه[(٢)]، والنحو، والتصريف، والإعراب، والمعاني، والبيان، والجدل، والمنطق، والفلسفة، والهيئة؛ بحيث لا يشق أحد غباره في شيء من هذه العلوم، وله اليد الحسنة في الفقه والتفسير والنظر في علوم الحديث، وألف فيه. وأما تصانيفه في العلوم العقلية فلا تحصى، بحيث إني سألته أن يسمي لي جميعها لأكتبها في ترجمته، فقال: لا أقدر على ذلك! قال: ولي مؤلفاتٌ كثيرة أُنسيتها فلا أعرف الآن أسماءها. وأكثر تآليف الشيخ مختصرات»[(٣)].

وهذا مسردٌ لمؤلفاته التي أمكن الوقوف على أسمائها، وقد جاوزت الستين، مع الإشارة إلى أماكن وجودها[(٤)]:

١. الإحكام في معرفه الإيمان والأحكام[(٥)].

---

(١) الضوء اللامع (٧/٢٦٠).

(٢) في المطبوع من بغية الوعاة «وأصول اللغة»، وصوّبته من كتابه الآخر المنجم في المعجم (ق١٤)، فإن أصول الفقه ألصق بالعقليات من أصول اللغة.

(٣) بغية الوعاة (١/١١٧)، وفي وصف مؤلفاته العقلية بأنها «لا تحصى» مبالغةٌ لا تخفى.

(٤) جرى سياقُ مؤلفاته على ترتيب الحروف، والمقصود من هذا الاستقراء تقريب مصنفاته بين يدي الباحثين؛ لكون أكثرها مخطوطًا لم ير النور بعد.

(٥) نُسَخُه في: دار الكتب المصرية ٣٩٥ مجاميع، شستربيتي ٣٢٠٢/٢، وانظر: الخديوية ٤٤٦/٧، تاريخ بروكلمان (٦/٤٦٧)، إيضاح المكنون (١/٣٦)، هدية العارفين (٢/٢٠٨)، الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط: الفقه وأصوله (١/٢٠٥).

٢. الإشراق في مراتب الطباق(١).

٣. الأنس الأنيس في معرفه شأن النفس النفيس (٢).

٤. الأنموذج في بحث الاستعارة(٣).

٥. أنوار السعادة في شرح كلمتي الشهادة(٤).

٦. البشارة في قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة:٢٣](٥).

٧. بنات الأفكار في شأن الاعتبار (٦).

٨. التحرير لما ذكر في الدر المنظوم والوشي المرقوم من الأمور الثلاثة التي هي الغلط والسهو والنسيان(٧).

٩. التذكرة لأولي الألباب (٨).

١٠. تفسير آيات متشابهات (٩).

١١. التيسير في قواعد علم التفسير، مطبوع(١٠).

١٢. جواب عن سؤال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱلنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ﴾ [النجم:١](١١).

---

(١) نسخه في: دار الكتب المصرية ١٧٦/٢، شستربيتي ٦/٣٦٦٦، مركز الملك فيصل ٢٧٥٦-٦ف. وانظر: الخديوية ٤٤٦/٧، تاريخ بروكلمان (٤٦٩/٦)، إيضاح المكنون (٨٧/١)، هدية العارفين (٢٠٨/٢).

(٢) نسخه في: المتحف البريطاني ٣/٤٣٣ دار الكتب المصرية ٢٤٥/١. انظر: الخديوية ٥٦٩/٧، تاريخ بروكلمان (٤٦٨/٦)، هدية العارفين (٢٠٨/٢).

(٣) نسخه في: دار الكتب المصرية ١٧٧/٢، معهد المخطوطات العربية (٣٦٦ بلاغه). انظر: تاريخ بروكلمان (٤٧٠/٦)، وقد نشره د. عثمان موافي بمجلة كلية الآداب بجامعة الإسكندرية سنة ١٩٧١م.

(٤) نسخه في: برلين ٢٤٣٧، دار الكتب المصرية ١٦٥/١، مركز الملك فيصل ٢٧٥٦-٨ف، ووقع بعنوان: الأنوار في علم التوحيد في نسخة السليمانية ٣/١٠٣١ ومركز الملك فيصل ٢٠١١-ف. وانظر: الخديوية ٥٤٧/٧، تاريخ بروكلمان (٤٧٠/٦).

(٥) مخطوط بمصر. انظر: الخديوية ٤٤٨/٧، تاريخ بروكلمان (٤٦٧/٦).

(٦) مخطوط بمصر. انظر: الخديوية ١٧٥/٧، تاريخ بروكلمان (٤٦٨/٦).

(٧) له نسخة في المتحف البريطاني ٢/٤٣٣. انظر: تاريخ بروكلمان (٤٦٩/٦).

(٨) له نسخة في شستربيتي ٤٣٠٣ وعنه صورة في معهد المخطوطات العربية بالكويت ٢٨٠٠. وانظر: تاريخ بروكلمان (٤٦٩/٦).

(٩) له نسخة في أيا صوفيا ١٧٨. انظر: تاريخ بروكلمان (٤٦٧/٦).

(١٠) بتحقيق ناصر بن محمد المطرودي، دار القلم. وأصله رسالة ماجستير من كلية أصول الدين بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وقد اعتمد على سبع نسخ مخطوطة.

(١١) انظر: الأعلام (١٥٠/٦).

١٣. حاشية على تفسير البيضاوي.

١٤. حاشية على شرح الهداية.

١٥. حاشية على الكشّاف.

١٦. حاشية على المطول[١].

١٧. حسن الختام للمرام من هذا الكلام[٢].

١٨. حل الإشكال في مباحث الأشكال[٣].

١٩. ختام المسك[٤].

٢٠. خلاصة الأقوال في حديث: «إنما الأعمال»[٥].

٢١. الدرة الغالية العالية النورانية والألطاف الشريفة الربانية[٦].

٢٢. ذخيرة القصر في تفسير سورة العصر[٧].

٢٣. الرحمة في بيان أحوال عالم البرزخ[٨].

٢٤. رسالة في الاستثناء[٩].

٢٥. رسالة في بيان المعجزات[١٠].

---

(١) ذكر هذه الحواشي الأربع: السخاوي في الضوء اللامع (٧/ ٢٦٠)، وعنه الشوكاني في البدر الطالع (٢/ ١٧٢).

(٢) له نسخة بدار الكتب المصرية ١/ ١٧٧. انظر: تاريخ بروكلمان (٦/ ٤٧٠).

(٣) مخطوط بمصر. انظر: الخديوية ٧/ ٤٤٥، تاريخ بروكلمان (٦/ ٤٦٨).

(٤) له نسخة برضا رامبور ١/ ٧٠٧، انظر: تاريخ بروكلمان (٦/ ٤٦٩).

(٥) له نسخة في: أيا صوفيا ٥٢٥. انظر: تاريخ بروكلمان (٦/ ٤٦٧)، الفهرس الشامل: الحديث وعلومه (٢/ ٧٥٧). والمراد به حديث: »إنما الأعمال بالنيات« المتفق عليه.

(٦) مخطوط بمصر. انظر: الخديوية ٧/ ٤٤٦، تاريخ بروكلمان (٦/ ٤٦٨).

(٧) محفوظ بمعهد المخطوطات العربية برقم ١٠و١٣٥ تفسير.

(٨) له نسخة بالمكتبة الأزهرية برقم [١٠٧٢ مجاميع] حليم ٣٣٥٩٦.

(٩) قال عنها أبو الثناء الآلوسي في روح المعاني (١٢/ ١١٢): «ألفها لبعض سلاطين آل عثمان». ووصفها طاشكبري زاده في الشقائق النعمانية (٤١) فقال: «ورأيتُ له رسالةً في مسألة الاستثناء، لم يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها، وأورد فيها لطائف لم تسمعها آذان، ولقد طالعتُها وانتفعتُ بها».

(١٠) نسخه في: شستربيتي ٣/ ٣٥١٩ وعنه صورة في معهد المخطوطات العربية بالكويت ٢/ ٢٠١٨، مركز الملك فيصل ٢٠١١-١ف.

٢٦. رسالة في علم التفسير ووجوه القراءات[١].

٢٧. رسالة في المحبة[٢].

٢٨. رمز الأسرار في مسألة أكمل[٣].

٢٩. رمز الخطاب بشرح العباب[٤].

٣٠. الرمز في علم الاستبدال[٥].

٣١. الرَّوح في علم الرُّوح[٦].

٣٢. الروضة الزاهرة النافعة في الدنيا والآخرة في بيان الجمعة وصلواتها وشروطها[٧].

٣٣. زين الفرح بميلاد النبي[٨].

٣٤. سؤال في استبدال الوقف بالملك[٩].

٣٥. سيف الحق والنصرة على رقاب أهل البغي والفتنة[١٠]

---

(١) مخطوط بمصر. انظر: الخديوية ٤٤٨/٧، تاريخ بروكلمان (٤٦٧/٦).

(٢) له نسخة في: برلين ٢/٥٤١٠. انظر: تاريخ بروكلمان (٤٦٨/٦).

(٣) موضوعه أفعل التفضيل، ونسخه في: الاسكوريال ٧/١٠٧، وبدار الكتب المصرية ١١٥/٢ و٣١١/٧، وللسيوطي مختصر له سماه: فجر الثمد في إعراب أكمل الحمد. انظر: تاريخ بروكلمان (٤٦٩/٦).

(٤) مخطوط بدار الكتب المصرية ١٨٧/١. انظر: تاريخ بروكلمان (٤٦٨/٦).

(٥) له نسخة في شستربيتي ١/٣٢٠١ وعنه صورة في معهد المخطوطات العربية بالكويت ١/٩٣٥. وجعله في الأعلام (١٥٠/٦): في علم الاسطرلاب، فإما أن يكون تصحيفًا أو كتابًا آخر له.

(٦) نسخه في: مكتبة عارف حكمت ٤٠/٢ مجاميع، مركز الملك فيصل ٢٠٩١-٤-ف.

(٧) نسخه في: المكتبة الوطنية بباريس ٣/١١٢٦ مكتبه الأوقاف بالموصل ٣٢، ٢/١٢٧، انظر: تاريخ بروكلمان (٤٦٨/٦)، الفهرس الشامل (٤٩٢/٤).

(٨) مخطوط بمصر. انظر: الخديوية ٤٤٧/٢، تاريخ بروكلمان (٤٦٧/٦).

(٩) نسخه في: نور عثمانية ١٣٦٠، مركز الملك فيصل ١٤٧٥-٣ف، مكتبة مكة المكرمة برقم (١٤ فتاوى) بعنوان: رسالة في استبدال الوقف، دار الكتب المصرية (١٧٥مجاميع). انظر: تاريخ بروكلمان (٤٦٨/٦)، الفهرس الشامل (٥٩٠/١١).

(١٠) نسخته في: دار الكتب المصرية (٣٩٥ مجاميع)، وله نسخة بعنوان: سيف القضاة على البغاة، محفوظة بالمكتبة الآصفية بحيدر آباد ١٧١٠/٢ (٣٣)، والمكتبة الخالدية بالقدس (١٢٠)، ودار الكتب الوطنية بتونس (٢٧/١٨٧). وأخرى بعنوان: سيف الملوك والحكام، محفوظة بمكتبة جوتا بألمانيا ١٨٨٤، ومكتبة نور عثمانية ٣٩٤٨. انظر: تاريخ بروكلمان (٤٧٠/٦)، الفهرس الشامل (٧١٠/٤و٧١٣).

٣٦. شرح أسماء الله الحسنى[١].

٣٧. شرح تهذيب المنطق والكلام[٢].

٣٨. الظفر والخلاص[٣].

٣٩. عقد الفرائد من بحر الفوائد[٤].

٤٠. الغرة الواضحة في تفسير الفاتحة[٥].

٤١. الفرح والسرور في بيان المذاهب[٦]. وله شرح عليه اسمه «نشاط الصدور»، ويأتي.

٤٢. قبلة الأرواح[٧].

٤٣. قرار الوجد بشرح الحمد[٨].

٤٤. قلائد العقيان في بحر فضائل رجب وشعبان[٩].

٤٥. الكافي في بيان الصف الطويل المستقيم الناتئ عن الكعبة[١٠].

٤٦. كشف النقاب للأصحاب والأحباب[١١].

---

(١) نسخه في: الاسكوريال ١٥٩٦/٢، المكتبة الأزهرية [١٠٥٦] ٤٣١٠٥. انظر: تاريخ بروكلمان (٤٧٠/٦).

(٢) نسخه في: مكتبة ميونيخ ٦٧٣ (٢)، المتحف البريطاني ٥٣٨. انظر: تاريخ بروكلمان (٤٦٩/٦).

(٣) في الوعظ، ونسخه في: شستربيتي ٣/٣٦٦٦، مركز الملك فيصل ٢٧٥٦-٧ف.

(٤) ويسمى: فرائد بحر الفوائد، نسخه في: المكتبة الأزهرية [١٠٥٦] ٤٣١٠٥، شستربيتي ٣/٣٥١٩ وعنه صورة في معهد المخطوطات العربية بالكويت ١/٢٠١٨، مركز الملك فيصل ٢٠١١-ف.

(٥) نسخه في: المكتبة الأزهرية ٢٢٣٥٨ (١٤٠٨مجاميع)، مكتبة الفاتيكان ١٤٦٤.

(٦) نسخه في: برلين ٢٨٠٨، المتحف البريطاني ١/٣٢٢ الملحق، مركز الملك فيصل ب ١٦٧٨٢. انظر: تاريخ بروكلمان (٤٦٧/٦)، الفهرس الشامل (٥٢٩/٧)، وطبع مع شرحه نشاط الصدور، كما سيأتي.

(٧) في التصوف، مخطوط بمصر. انظر: الخديوية ٤٤٥/٧، ٤٤٨/٧.

(٨) نسخه في: الخديوية ٤٤٥/٧، مكتبه الأوقاف بالموصل ٣٢، ٢/١٢٧، انظر: تاريخ بروكلمان (٤٦٨/٦).

(٩) نسخه في مصر. انظر: الخديوية ١٧٥/٧، تاريخ بروكلمان (٤٦٨/٦).

(١٠) نسخه في: شستربيتي ٣/٣٥١٩، مركز الملك فيصل ٢٠١١-٢ ف، دار الكتب المصرية (٢٧٣و٣٩٥ مجاميع). انظر: الخديوية ٤٤٥/٧، تاريخ بروكلمان (٤٦٧/٦و٤٧٠)، الفهرس الشامل (٢٤١/٨).

(١١) مخطوط بدار الكتب المصرية ٥٩/١. انظر: تاريخ بروكلمان (٤٦٧/٦).

٤٧. كشف الوجوه الحسنة المستورةِ بالنقاب لفضل الله الجواد الوهاب[١].

٤٨. الكلام على الاستعاذة والبسملة[٢].

٤٩. لوامع الأنوار[٣].

٥٠. المختار في مسألة أكمل[٤].

٥١. مختصر في علم الإرشاد[٥].

٥٢. المختصر في قواعد علم الحديث والأثر[٦].

٥٣. المختصر المفيد في التاريخ، مطبوع[٧].

٥٤. معراج الطبقات ورفع الدرجات لأهل الفهم والثقات[٨].

٥٥. منازل الأرواح، مطبوع[٩].

٥٦. (الكتاب) الوجيز النظام في إظهار موارد الأحكام، وهو كتابنا محل الدراسة.

٥٧. نزهة الإخوان في تفسير قوله تعالى: ﴿يَٰلُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ﴾ [هود:٨١][١٠].

---

(١) مخطوط بمكتبة الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية برقم (٢٣٤٢/١٥).

(٢) مخطوط بالمكتبة المحمودية ٢٤٧. وانظر: كشف الظنون (١٠٣١/٢).

(٣) في التصوف، مخطوط بالإسكندرية ٤/١٥٩ فنون، انظر: تاريخ بروكلمان (٤٧٠/٦).

(٤) نسخته في الاسكوريال ٦/١٠٧. انظر: تاريخ بروكلمان (٤٦٩/٦).

(٥) مخطوط بمصر. انظر: الخديوية ٤٤٦/٧، تاريخ بروكلمان (٤٦٩/٦و٤٧٠).

(٦) نسخه في: مكتبة برنستون ١٣٦٥، وأوقاف الموصل (١٨/٣٠) وأوقاف بغداد (٢٦١١/١٠و١٣٧٥٢/٦). انظر: الفهرس الشامل: الحديث وعلومه (١٤٠٩/٣)، وقد طبع بمكتبة الرشد سنة ١٤٠٧هـ بتحقيق علي زوين بعنوان: المختصر في علم الأثر.

(٧) نسخه في: دار الكتب المصرية ٣٣٥/٥، أيا صوفيا ٣/٣٤٠٢، مكتبة عارف حكمت ٤٠/١، مجاميع شستربيتي ٢/٣٢٠١، معهد المخطوطات العربية ٥٢٨و١٢١٩. انظر: الخديوية ١٤٥/٥، تاريخ بروكلمان (٤٦٩/٦). وطبع بدار عالم الكتب سنة ١٩٩٠ بتحقيق محمد كمال عز الدين.

(٨) نسخه في: جامعه لايبزج ١/٣٩٣، دار الكتب الوطنية التونسية ١٩٩٢، دار الكتب المصرية (٣٩٢ مجاميع). انظر: الخديوية ٤٤٣/٧، تاريخ بروكلمان (٤٦٨/٦)، الفهرس الشامل (٦٧/١٠).

(٩) بتحقيق مجدي فتحي السيد، دار السلام، ١٤١٢هـ. عن نسخة دار الكتب المصرية ١٧٥، وثمة نسخة أخرى بالاسكوريال ٧٥٠/١. وانظر: تاريخ بروكلمان (٤٦٨/٦).

(١٠) نسخه في: أيا صوفيا ٤١٣، المحمودية ٢٣٢١. انظر: تاريخ بروكلمان (٤٦٧/٦).

٥٨. نزهة الطلاب في شرح قواعد الإعراب[١]، قال السيوطي: «أجلُّ تصانيفه وأنفعها على الإطلاق».

٥٩. نزهة المعرب في المشرق والمغرب[٢].

٦٠. النزهة في روضة الروح والنفس[٣].

٦١. النسب لأهل الأدب[٤].

٦٢. نشاط الصدور في شرح الفرح والسرور، مطبوع[٥].

٦٣. نظام قلائد العقيان[٦].

٦٤. نهر الحياة في معرفه الصفات[٧].

٦٥. نيل المرام في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّـٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت:٤٦][٨].

٦٦. الهداية لبيان الخلق والتكوين[٩].

هذا ما أمكن الوقوف عليه من مصنفات العلامة الكافيجي، ولعل قادمات الأيام تكشف عن المزيد من مصنفاته، كما أن له تقريرات نقلها عنه تلميذه السيوطي في عدد من مصنفاته، كـ«همع الهوامع» و«الإتقان»

(١) نسخه في: مكتبة الجامع الكبير بصنعاء برقم ١١٢ نحو، مركز الملك فيصل ١٠٠٧٥ و ١١٠٢-ف و ١٤١٨٦، جامعة الملك سعود ١٠٩٨، وحُقق في عدد من الجامعات منها رسالة ماجستير بالأزهر سنة ١٩٧٥ من إعداد الباحث محمود يوسف فجال، ورسالة ماجستير بجامعة دمشق من إعداد الباحث محمود أحمد السويد. وطبع سنة ١٤٠٩هـ بدار طلاس بتحقيق فخر الدين قباوة.

(٢) نسخه في: الاسكوريال ٨/١٠٧، دار الكتب المصرية ٢/ ٧٠ و٧/ ٣١٠. انظر: تاريخ بروكلمان (٦/ ٤٦٩).

(٣) نسخه في: برلين ٤٢٤٩، المتحف البريطاني ٤٣٣، دار الكتب المصرية ٢٥٨/١، أيا صوفيا ٢١٣٠. انظر: الخديوية ٥٦٩/٧ تاريخ بروكلمان (٦/ ٤٦٨).

(٤) مخطوط بمكتبة لاله لي بتركيا ١٩٠٦. انظر: تاريخ بروكلمان (٦/ ٤٧٠).

(٥) نسخه في: أيا صوفيا (١٤٧٧)، المتحف البريطاني ٢/٣٢٢ الملحق، انظر: تاريخ بروكلمان (٦/ ٤٦٧) ونسب الشرح لمجهول، الفهرس الشامل (٩٨/١١) وجزم بنسبته للكافيجي. وطبع حديثًا بدار ابن حزم سنة ١٤٣٢هـ بتحقيق حسن أوزأر.

(٦) في فضائل السلطنة والقدس والروم. مخطوط بالأزهرية ٣٣٠٩٢٧

(٧) مخطوط بالمكتبة المركزية بجامعة الملك سعود ٢/٢١١٩.

(٨) مخطوط بمصر، انظر: الخديوية ٤٤٨/٧، تاريخ بروكلمان (٦/ ٤٦٧).

(٩) مخطوط بمصر. انظر: الخديوية ١٧٥/٧، تاريخ بروكلمان (٦/ ٤٦٨).

و«الإكليل»، وهي جديرةٌ بأن تُجمع في دراسة مفردة، تكشِف عن فكر هذا العالِم الهُمام.

المطلب الرابع
مكانته وجهوده في تأصيل العلوم

تبوأ أبو عبدالله الكافِيَجي منزلةً رفيعة في مصر، بين الأمراء والعلماء والعامة، وكان لما تمتع به من نبل الأخلاق، وكريم الخصال، وارتفاعه عن الدنيا وملذاتها، وإقباله على العلم وأهله الأثرُ الكبيرُ في ثقة الولاة به، وتمكينه من تولي وظائف التدريس في مختلف الجهات؛ فقد ولي التدريس بالمدرسة البرقوقية سنين، وولي المشيخة بتربة الأشرف بَرْسباي (ت/٨٤١هـ)، واستقر بعد ذلك في مشيخة زاوية الأشرف شعبان (ت/٧٧٨هـ)، ثم في مشيخة التدريس بتربته، ثم الأشرف إينال (ت/٨٦٥هـ)، ثم في مشيخة الشيخونية. ولم يكن ليتولى هذه المناصب لولا مكانته العلمية بين الناس. فقد كان موصوفًا بالدين التام، والصيانة، والعفة، وسلامة الصدر، والحلم على أعدائه، وحسن العشرة مع أصحابه، ومداعبتهم، وملاطفتهم، كما عُرف عنه الكرم، وإكثاره الصدقة والإطعام، واستحضار القرآن، والبكاء الكثير عند سماعه، وقوة الاستنباط منه، مع وجه بهي، وشيبةٍ منورة، ومزيدِ رغبةٍ في إلقاء العلم وتقريره، وكذا في إطرائه وتعظيمه[(١)].

ولقد وصف لنا تلميذه الجلال السيوطي شيئًا من ذلك، فقال في معرض ترجمته:

---

(١) انظر: الضوء اللامع (٧/٢٦٠)، وقد نقل السخاوي في المصدر نفسه أن الحافظ ابن حجر أجاز للكافيجي سائر مروياته على نسخة من شرحه على (نخبة الفِكَر)، ووصف فيها الكافيجيَّ بـ« الشيخ الإمام الأوحد، الفاضل البارع، جمال المدرسين، مفيد الطالبين».

«كان الشيخ رحمه الله صحيحَ العقيدة في الديانات، محبًّا لأهل الحديث، كارهًا لأهل البدع، كثيرَ التعبد على كِبَر سنه، كثيرَ الصدقة والبذل، لا يُبقي على شيء، سليمَ الفطرة، صافيَ القلب، كثيرَ الاحتمال لأعدائه، صبورًا على الأذى، واسعَ العلم جدًّا. لزمتُه أربعَ عشرةَ سنة، فما جئتُه من مرة إلا وسمعتُ منه من التحقيقات والعجائب ما لم أسمعه قبل ذلك، قال لي يومًا: أعرِب: (زيدٌ قائمٌ)! فقلتُ: قد صرنا في مقام الصغار ونُسألُ عن هذا! فقال لي: في (زيد قائم) مئةٌ وثلاثةَ عشرَ بحثًا! فقلتُ: لا أقوم من هذا المجلس حتى أستفيدها! فأخرج لي تذكرتَه، فكتبتُها منها»(١).

ومن لطيف استنباطاته الدالة على تبحره ومشاركته في العلوم، ما استنبطه من قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٖ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ٤٧﴾ [الذاريات]، حيث نقل عنه تلميذه السيوطي قائلًا: «سمعتُ شيخنا العلامةَ محيي الدين الكافِيَجي يقول: هذه الآية تدل على أن السماء كرةٌ لا سطحية كما قال أهل الهيئة. قلتُ له: ما وجه الدلالة؟ قال: من قوله (وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ)، فإنه يقتضي المبالغةَ في الاتساع؛ لأنه مقام الفخر والامتنان، والشكل الكروي أوسعُ من المسطَّح»(٢).

وفي الجملة، فقد صار «علامةَ الدهر، وأوحدَ العصر، ونادرة الزمان، وفخر هذا الوقت والأوان، الأستاذ في الأصلين، والتفسير، والنحو، والصرف، والمعاني، والبيان، والمنطق، والهيئة، والهندسة، والحكمة، والجدل، والأكر، والمرايا، والمناظر، مع مشاركة حسنة في الفقه، والطب، ومحفوظ كثير من الأدب، واستعمال للنثر في كتاباته، بل ربما اخترع بعض العلوم»(٣).

وإن من السمات العلمية التي تميز بها العلامة الكافيجي اهتمامَه

(١) بغية الوعاة (١/١١٨).
(٢) الإكليل في استنباط التنزيل (٢٤٧).
(٣) الضوء اللامع (٧/٢٦١)، وانظر: بغية الوعاة (١/١١٨)، البدر الطالع (٢/١٧٢). وعلم الأكر: يبحث في أحوال الكرة وهي الجسم المستدير في داخله نقطة. وعلم المرايا: يُعنى بأحوال الخطوط الشعاعية المنعطفة والمنعكسة والمنكسرة. وعلم المناظر: يُعنى بأحوال المبصرات باعتبار قربها وبعدها واختلاف أشكالها وأوضاعها. انظر فيما سبق على التوالي: كشف الظنون (١/١٤٢و١٦٥٢).

بموضوع التأصيل والتقعيد للمسائل التي يعرض لها في مصنفاته، رغم أن كثيرًا من مصنفاته تكون في مواضيع معيّنة، الأمر الذي يعكس عقلية الإبداع عند الكافيجي.

وبإجالة النظر في عدد من مصنفاته تظهر هذه السمة العلمية للكافيجي، ففي رسالته «الرمز في علم الاستبدال» وهي رسالةٌ في موضوع استبدال الوقف عند الفقهاء يُلحظ أنه جعل «الاستبدال» عِلمًا له حقيقته وموضوعه وأركانه وشروطه وأسبابه ومباحثه ومسائله، وقصد بالاستبدال: إعطاء المبدل ببذل البدل لرعاية استمرار النفع لمصارف الوقف[1]، ورجّح أقوالًا بناء على التقعيد الأصولي، كتقديمه قول أبي يوسف على محمد بن الحسن في تكييف الاستبدال لكون قول أبي يوسف (استحسانًا) وقول محمد (قياسًا)، والاستحسان عندهم مقدّم على القياس[2].

وفي رسالته «معراج الطبقات ورفع الدرجات لأهل الفهم والثقات» التي جعلها في موضوع طبقات أولاد بطون الأمهات، يُلحظ تأصيله البحث في هذه القضية بما يخدم موضوع الوقف عند الفقهاء وفهم ألفاظ الواقفين، فجعل لها حقيقةً وموضوعًا ومسائل، ومضى في تحرير المسائل وفق تأصيلات وتقعيدات أشار إليها في ثنايا الكتاب، كقوله: «لامشاحة في الاصطلاح» و «يجوز لنا شرعًا وعُرفًا وعادةً أن نتكلم باصطلاحات جديدة للتفهيم والتعليم»، وأن «فحوى الكلام يُعرف بمعونة المقام، ومن النظر في السياق والسباق»، وأن «تخلّف الحكم عن المقتضي لمانع لا يمنع الاقتضاء»، وأن «الفعل المثبت لا عموم له» وأن «اسم الفاعل مشتركٌ بيِن الحال والاستقبال»، وأن «التخصيص يمنع التشريك لثبوت التدافع بينهما، وهذا مسلَّمٌ عند الكل بالإجماع والبرهان»، وأن «الاشتراك في العلة يقتضي الاشتراك في الحكم»[3].

---

(١) الرمز في علم الاستبدال (ق٢/ب)، وسبق في مؤلفات الكافيجي.

(٢) الرمز في علم الاستبدال (ق٦/أ).

(٣) معراج الطبقات ورفع الدرجات: (ق٥/أ)، (ق٧/أ)، (ق١٦/أ)، (ق٢١/ب)، (ق٢٤/ب)، (ق٣٥/أ)، (ق٤١/ب)، (ق٤٤/أ)، نسخة لايبزج (٣٩٣)، ومضى اسم الكتاب في مؤلفاته.

وفي رسالتيه «فرائد بحر الفوائد» و«رسالة في بيان المعجزات» يبحث قضية المعجزات من حيث حقيقتُها، وشروطُها، ومحلُّها، ووجهةُ دِلالتها، وحكمتُها، وفائدتها، مؤسِّسًا ذلك «على رصانة الأصول والقواعد»(١)، كقاعدة «المجاز لا يُرتكب مع إمكان الحقيقة»، وقاعدة «قلب الحقائق»، وغير ذلك من القواعد.

وفي كتابه «التيسير في قواعد علم التفسير» أصّل علم التفسير، فذكر حقيقته، وموضوعه، وشرفه، وحكمه، وفائدته والحاجة إليه، وحكم تعلمه، إلى غير ذلك من المباحث التأصيلية لعلم التفسير ومباحث علوم القرآن على نحوٍ لم يُسبق إليه(٢).

وتتكرر الظاهرة في كتابيه الآخرين «المختصر في علم الأثر» و«المختصر المفيد في التاريخ»؛ حيث التأصيلُ لكلا العِلمين، والتقعيدُ لمسائلهما، بذكر الحقيقة، والموضوع، والمبادئ، وشرف العلم، وغير ذلك.

وفي كتابه «نشاط الصدور» وهو من آثاره الأصولية التي بحث فيها موضوع التمذهب، وموقعه بين الاجتهاد والتقليد نجده يركز الاهتمام بقضية المذاهب، ومدى الحاجة إلى إبرازه باستقلال، بحيث يكون «عِلمًا من جملة العلوم الشرعية، كعلم الفقه والأصول ونحوهما»(٣)، وفي السياق ذاته يؤكد الحاجة إلى إظهار علم جديد سماه «علم المدارك»، وهو علمٌ يُعنى بمعرفة «مدارك كل مذهبٍ من المذاهب الاجتهادية ومآخذه على سبيل الأصل والقانون والاستقصاء»(٤).

وفيما يتصل بعلم النحو يُلحظ اهتمامه بتأصيل المسائل، ورد الفروع إلى

(١) فرائد بحر الفوائد (ق٢/أ)، رسالة في بيان المعجزات (ق٢/أوب).

(٢) وقد نقل عنه تلميذه السيوطي في الإتقان (٢٢) أنه قال عن كتابه التيسير: «وقد دونتُ في علوم التفسير كتابًا لم أُسبق إليه»، ومقصوده السبق في تأصيل هذا العلم، وإلا فقد ألّف في علوم القرآن جماعةٌ قبله.

(٣) نشاط الصدور (١٥٤).

(٤) نشاط الصدور (٥١).

الأصول، حيث يقرِّر أن «الاعتبار إنما هو للمعاني، لا للصور والمباني»[(١)]، وأن «عدم الإجماع على شيء لا يستلزم الإجماع على عدم ذلك الشيء»[(٢)].

ومن ذلك أيضًا ما نقله عنه الملا علي القاري (ت/١٠١٤هـ)، حيث يقول: «وقد قال الكافيجي: إن أصل النحو ثلاثُ قواعد، والباقي من القواعد والاصطلاحات زيادةٌ عليها...»[(٣)].

وفي الجملة، فإن ظاهرتي التأصيل والإبداع في النتاج العلمي للعلامة الكافِيَجي من القضايا الجديرة بالدراسة الاستقرائية التحليلية؛ لِما تسفر عنه من إبرازٍ للإبداع الفكري في القرن التاسع الهجري، ذلك القرن الذي طغت عليه معالم الجمود والتقليد، وما تم إيراده في المقام إنْ هو إلا نماذجُ لها نظائر مبثوثة في ثنايا مصنفاته، وتستدعي تكثيف النظر لإخراج هذه الدرر.

(١) نزهة المعرب في المشرق والمغرب (ق٣/ب) النسخة الأزهرية برقم (٧٢٨٦).

(٢) شرح الإعراب عن قواعد الإعراب (ق١٧٠/ب) نسخة جامعة الملك سعود برقم (١٠٩٨).

(٣) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٤٤٩/٨). والقاري: هو علي بن محمد الهروي القاري الحنفي، من كبار فقهاء الحنفية، وله اهتمام بالحديث، وعُرف بجودة التصنيف وكثرته، توفي بمكة سنة (١٠١٤هـ)، من مصنفاته: الفصول المهمة في الفقه، شرح مختصر المنار في الأصول، شرح مشكاة المصابيح، انظر: البدر الطالع (٤٤٥/١)، خلاصة الأثر (١٨٥/٣)، الأعلام (١٢/٥).

المبحث الثاني
وصف الكتاب

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول
تحقيق اسم الكتاب ونسبته إلى مؤلفه

اسم الكتاب:

جاء في صفحة العنوان من نسخة لايبزج: «كتاب المعراج ويليه مَدّرك الأحكام».

وقد أشار بروكلمان إلى نسخة لايبزج وذكر الرسالة بعنوان: «الرّمز للمدارك على طريقة السلف»[1]. ويظهر أنه قد استقى العنوان من ديباجة الكتاب، حيث قال الكافيجي: «وَبعدُ: فَهذَا كِتابُ الرمزِ للمَدَاركِ على طريقةِ السَّلَفِ والخلَفِ».

وفي صفحة العنوان من النسخة التونسية: «كتاب الرّمز الوجيز النّظام مُظهِر مدارك الأحكام».

وقد ذكر الكافيجي في نهاية الكتاب اسم الكتاب صريحًا، فقال: «وَلْنُسَمِّهِ:

(١) تاريخ الأدب العربي لبروكلمان (٦/٤٦٩).

الكِتَابَ الوَجِيزَ[1] النِّظَامِ فِي إِظْهَارِ مَوَارِدِ الأَحكَامِ». وهذا هو المعتمد في اسم الكتاب، كما أنها بعد التتبع طريقةُ المصنّف في كثيرٍ من رسائله وكتبه: أن يبدأ أو يختم مؤلَّفه بذكر اسمه صريحًا، كأن يقول: «فهذا كتابٌ عنوانه...»، «فهذه رسالةٌ موسومة بـ...»، «تمَّ كتابُ...»، «ولنسمِّه...»، فلا اجتهاد مع النص، والله أعلم.

نسبته إلى مؤلّفه:

هذا الكتاب صحيح النسبة إلى العلامة الكافيجي؛ لأمور:

١. ما جاء في صفحة العنوان في كلا النسختين، فقد جاء في عنوان نسخة لايبزج: «كتاب المعراج ويليه مدرك الأحكام، تأليف شيخنا... محمد ابن سليمان الكافيجي... فسح الله في مدته ونفع به آمين».

وفي عنوان النسخة التونسية: «كتاب الرّمز الوجيز النّظام مُظهِر مدارك الأحكام، ومعراج الطبقات، تأليف شيخنا... الكافيجي».

٢. وجود الكتاب ضمن مجموعٍ يحوي مؤلَّفاتٍ أخرى للعلامة الكافيجي، ففي نسخة لايبزج جاءت رسالتنا هذه بعد كتاب «معراج الطبقات» له، وفي النسخة التونسية جاءت الرسالة ضمن مجموع يحوي رسالة معراج الطبقات أيضًا.

٣. أسلوب الرسالة مشابهٌ لأسلوبه في مصنفاته الأخرى الثابتةِ نسبتُها إليه، ومن سِمات مصنفاته افتتاح المصنَّف بالإشارة إلى مباحث الكتاب، مع الخاتمة، واختتامه الكتاب بقوله، «ولنسمه بكذا وكذا..»، وكثرة إيراد الاعتراض والجواب عنه.

---

(١) دخول (أل) على المضاف مغتفرٌ في هذا الموطن؛ لكون الإضافة هاهنا لفظيةً غير محضة، فلا تفيد تخصيصًا ولا تعريفًا. وانظر: التصريح لخالد الأزهري (٢/٢٩)، شرح ابن عقيل (٢/٤٥).

٤. إطباق المترجمين على نسبته إليه، حيث جاءت نسبته مؤكدة في عدد من الفهارس[١].

وقد اتصل إسنادُ الباحث بالعلامة الكافيجي ومصنفاته بطريق الإجازة من طرق عدّة، من أعلاها: عن شيخنا المعمّر محضار بن علي بن محمد الحِبْشي (١٣٢٤-١٤٢١هـ)، عن المعمّر محمد أبي النصر الخطيب (ت/١٣٢٥هـ)، عن عبدالله بن محمد التّلّي الشامي (ت/١٢٦٠هـ)، عن عبدالغني بن إسماعيل النابلسي (ت/١١٤٣ه)، عن النجم محمد بن محمد الغزّي (ت/١٠٦١هـ)، عن أبيه البدر محمد بن محمد بن محمد الغزّي (ت/٩٨٤هـ)، عن العلامة الجلال السيوطي (ت/٩١١هـ)، عن المصنِّف (ت/٨٧٩هـ). فبيننا والعلامةِ الكافِيَجي سبعُ وسائط، وهو أعلى ما أمكن وصله إليه.

المطلب الثاني
موضوع الكتاب وأهميته

افتتح الكافِيَجي كتابه ببراعة استهلالٍ تدل على موضوع الكتاب، وهو مدارك الأحكام الشرعية ومواردها المرعية بين السلف والخلف، وجعل كتابه في مبحثين وَسَمَهما بالمرصدين وخاتمة:

فذكر في المرصد الأول:

أن طريقة السلف في استقاء الحكم الشرعي هو بالاستنباط المباشر من الدليل، وإنما كان كذلك لأمرين:

الأول: جودة سليقتهم ومعرفتهم الواسعة بلغة العرب وأساليب الخطاب.

(١) انظر: تاريخ الأدب العربي لبروكلمان (٤٦٩/٦)، كشف الظنون (٢٠٠٤/٢)، هدية العارفين (٢٠٩/٢)، فهرس الخديوية (٤٤٧/٧)، معجم المؤلفين (٣٣٣/٣).

الثاني: قلة الحوادث، ومن ثمَّ قلة الحاجة إلى الاجتهاد فيما لا نص فيه.

وأما الخَلَف فاحتاجوا إلى تحصيل العلوم، لتكون مقدمةً إلى تحصيل الأحكام من النصوص، ونشأ عن بحث هذه العلوم وتقريرها وفرة المسائل وامتزاج الفنون على وجهٍ حميد، وأورثت الخلافاتُ تفريعاتٍ مفيدة، فلكلٍ من السلف والخلف نوع مزية ومنقبة.

وفي المرصد الثاني:

أشار إلى أن للخَلَف أن يسلكوا في استخراج الأحكام كلا الطريقتين: الأخذَ المباشر من النصوص، والاجتهادَ في استخراج الحكم من النص وفق قواعد المتأخرين. وذلك بشرط معرفة المنهجين على الوجه المرعي.

وأشار إلى أن من موارد الأحكام التي يُتكأ عليها في بناء الأحكام: القواعد الشرعية، كقاعدة رعاية المصالح، وأطال في تقريرها، وكذا قاعدة «المقتضي»، وذكر جملةً من فوائد إعمال هذا المنهج.

ثم ذكر أن الطريقة الأخرى التي مشى عليها الخلف هي الاجتهاد بقياس الفروع على أصولها، وفق الجامع بينهما.

ثم اختتم الكتاب ببيان أن القياس مُظهِرٌ للأحكام وليس بمثبتٍ لها، فهو وإن كان أصلًا بالنسبة إلى الأحكام التي تُستَنبَطُ منه، إلا أنه لا يقابل نصوص الشرع، وإنما غايته إعمالُ عمومِ النص، وهذا العموم وإن كان معمولًا به عند السلف، إلا أن تحرير حقيقتهِ وصيغه وأحكامه من الأمور التي تكفّل بها الخَلَف، وهكذا في سائر مباحث الأصول.

وتظهر أهمية الكتاب من وجهين:

١. المساهمة في إبراز الجانب التاريخي والمسار العلمي لفنّ أصول الفقه،

وبيان استغناء السلف عن كثيرٍ من علوم الخلف، لاستظهارهم هذه العلوم بمقتضى السليقة والفطرة السليمة.

٢. الدعوة إلى الاستفادة من طريقة السلف بالاستنباط المباشر للأحكام من النصوص الشرعية، من غير حاجة إلى التمسّك فيها بقول المجتهدين، وكأنه بهذا يعود إلى إحياء فقه السَّلف، والأخذ بمسلكهم في تقرير الأحكام، من غير التفاتٍ عن منهج الخلَف ولا تنكبٍ لعلومهم.

المطلب الثالث
نُسَخ الكتاب

بعد البحث والاطلاع في الفهارس، وسؤال أهل الاختصاص، توافر لدي من الكتاب نسختان:

١. **النسخة الأولى (الأصل):**

نسخة المكتبة الوطنية بتونس، وتقع ضمن مجموع برقم (١٩٩٢)، يتضمن الكتاب الوجيز النظام، ويليه كتاب معراج الطبقات، ويبتدئ كتابنا من الورقة (٧٤) وينتهي بنهاية الورقة (٨٨).

عنوانها: «كتاب الرّمز الوجيز النّظام مُظهِر مدارك الأحكام».

وجاء في صفحة العنوان: «تأليف شيخنا قطب فلك السائرين وحاوي إرشاد الحائرين، محيي السنة والدين... الكافيجي، هدايةِ المهتدين، أدام الله به نفع الطالبين».

ناسخها: محمد بن محمد بن أحمد العباسي (٨٣٨-٨٨٧هـ)[١]، وهو من تلامذة المصنِّف كما سبق برقم (٨٨)، وقد كتبها بخطٍ نسخي جميل.

(١) ترجم له السخاوي في الضوء اللامع (٢٥/٩).

تاريخ النسخ: جاء في خاتم النسخة ما نصّه: «وافق الفراغ من نسخه في سابع عشرين صفر الخير، سنة تسعٍ وسبعين وثمانمائة، على يد العبد الفقير المعترف بالتقصير، من ليس لفضل مولاه ناسي: محمد بن محمد بن أحمد العباسي». فهي منسوخة في آخر حياة المصنِّف، وقبل وفاته بشهرين ونصف تقريبًا.

عدد الصفحات: ثلاثون صفحة. وفي كل صفحة سبعة أسطر، بمتوسّط ست كلمات في السطر الواحد.

وأول النسخة: «بِسمِ اللّهِ الرّحمَنِ الرّحيمِ، وَبِهِ نَستَعِينُ، الحَمدُ للّهِ الذِي...».

وآخرها: «تَمَّ بحَمدِ اللّهِ وَعَونِهِ وَحُسنِ تَوفِيقِهِ، وَصَلَّى اللّهُ عَلى سَيدِنا مُحمدٍ المكَرَّمِ، وَعَلى آلِهِ وَصَحبِهِ وَسَلَّم».

ويُلحظ في هذه النسخة سلامةُ الكتابة، وجودة الضبط، والمقابلة، بدلالة التصحيحات والدائرة المنقوطة في خاتم النسخة. وناسخها من أهل العلم المتقنين، و«كتب بخطه أشياء منها البخاري، وتقويم البلدان، بل كتب على مجموع العلائي وغيره»[1]. ونظرًا لهذه المعطيات، فقد جرى اتخاذ هذه النسخة أصلًا.

٢. النسخة الثانية (ب):

نسخة مكتبة لايبزج بألمانيا، وهي تقع ضمن مجموع برقم (٣٩٣)، ويبتدئ بكتاب «معراج الطبقات»، ثم يثنّي بكتابنا من الورقة (٤٨) إلى نهاية الورقة (٥٩)، وهي نهاية المجموع.

عنوانها: «كتاب المعراج، ويليه مدرك الأحكام».

(١) الضوء اللامع (٩/٢٦).

وجاء في صفحة العنوان: «تأليف شيخنا قطب فلك السائرين وحاوي إرشاد الحائرين، محيي السنة والدين محمد بن سليمان الكافيجي، هداية المهتدين، فسح الله في مدته، ونفع به آمين»، وعلى النسخة تملّكان: أحدهما ممسوح، والآخر: الحمد لله مَلَكه محمد الشهباوي الحنفي سامحه الله... حامدًا الله ومصليًا ومسلمًا. وفي أسفل الصفحة ختم المكتبة.

وكاتب هذه النسخة المكتوبةِ بخطٍّ نسخي لم يذكر اسمه، ولا تاريخ النسخ.

عدد الصفحات: ثلاث وعشرون صفحة. وفي كل صفحة سبعة أسطر، بمتوسّط سبع كلمات في السطر الواحد.

وأول النسخة: «بِسمِ اللَّهِ الرّحمَنِ الرّحيمِ، الحَمدُ للَّهِ الذِي...».

وآخرها: «تم بعون الله الكريم الوهاب، والحمد لله وحده، وحسبنا الله ونعم الوكيل».

ويُلحظ في هذه النسخة التامة التي لم تُقابَل خرومٌ في بعض الورقات، وسقطٌ في بعض الكلمات، وقد رمزتُ لها بالنسخة (ب).

المطلب الرابع
منهج التحقيق

جرى العمل في تحقيق الكتاب وفق المنهج الآتي:

١. الاعتماد على النسختين، مع جعل النسخة التونسية أصلًا، ومقابلتها على نسخة لايبزج (ب)، وراعيت في نسخ النص تشكيل الكلمات، وضبط المشكلات، وبيان الفروقات في الهامش.

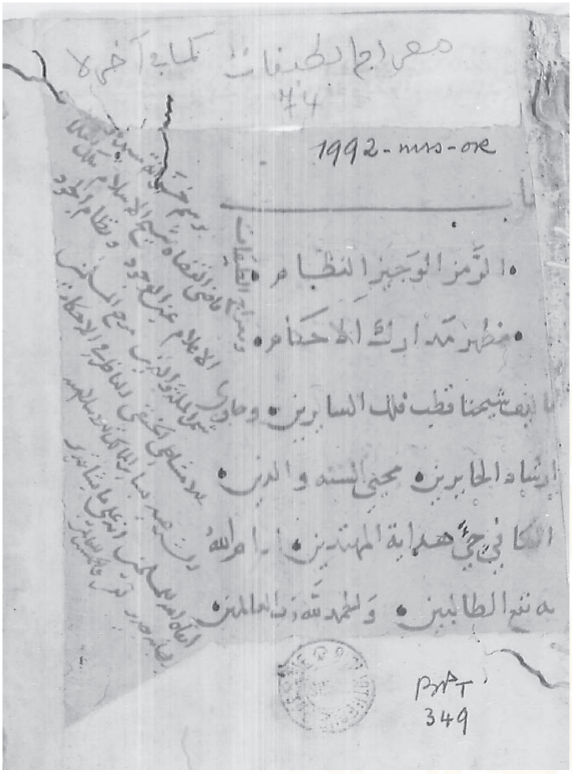
٢. عزو الآيات بذكر اسم السورة ورقم الآية.

٣. تخريج الأحاديث والآثار الواردة في النص، فإن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما اكتفيتُ بتخريجه من ذلك، وإن لم يكن في أيٍّ منهما اجتهدتُ في تخريجه من المصادر الأخرى المعتمدة.

٤. توثيق الآراء والنقولات المنسوبة إلى العلماء أو المذاهب من المصادر المعتمدة.

٥. التعليق بالإيضاح فيما يستدعيه المقام، وشرح الألفاظ الغريبة.

٦. الإشارة إلى بعض الكتب التي تناولت المسائل التي تعرّض لها المصنّف.



1992-mss-ore

الرمز الوجيز النظام

مظهر مدارك الأحكام

لشيخنا قطب فلك السائرين وهادي

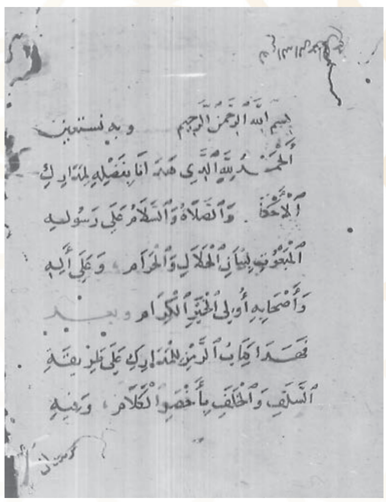
إرشاد الحائرين محيي السنة والدين

الكافي في هداية المهتدين

نفع الطالبين والحمد لله رب العالمين

349

صفحة العنوان للنسخة التونسية (الأصل)



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي هدانا بفضله لمدارك

الأحكام والصلاة والسلام على رسوله

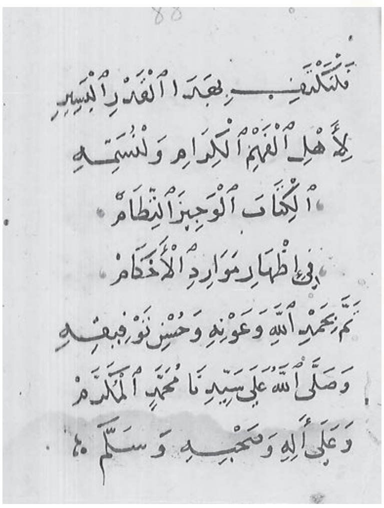
المبعوث ببيان الحلال والحرام وعلى آله

وأصحابه أولي الخير الكرام وبعد

فهذا كتاب الرمز للمدارك على طريقة

السلف والخلف بأخصر الكلام وسميته

الصفحة الأولى من الأصل



تم كتب بعد القدر اليسير

لأهل الفهم الكرام ونسميه

الكتاب الوجيز النظام

في إظهار موارد الأحكام

تم بحمد الله وعونه وحسن توفيقه

وصلى الله على سيدنا محمد المكرم

وعلى آله وصحبه وسلم

الورقة الأخيرة من الأصل



صفحة العنوان لنسخة
لاييزج (ب)



بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي هدانا لمدارك الاحكام والصلوة
والسلام على رسوله المبعوث لبيان الحلال
والحرام وعلى اله واصحابه اولى الخير الكرام
وبعد فهذا كتاب الرمز للمدارك
على طريقة السلف والخلف باخصر الكلام
وفيه مرصدان يطلعان على خزاين فرايد

الصفحة الأولى للنسخة (ب)



بطريقة الخلف وهكذا الامر في الخاص وفي
غيره فلنكتف بهذا القدر اليسير لأهل
الفهم الكرام ولنسمه الكتاب الوجيز
النظام في اظهار موارد الاحكام تم
بعون الله الكريم الوهاب والحمد لله وحده
وحسبنا الله ونعم الوكيل

الصفحة الأخيرة للنسخة (ب)

القسم الثاني

النص المحقَّق

بسم الله الرحمن الرحيم

[وبه نستعين][1]

الحمدُ للّهِ الذي هَدَانا [بفضلِه][2] لمَدارِكِ الأَحكامِ[3]، والصلاةُ والسلامُ على رَسولِه المبعوثِ لبيانِ الحلالِ والحرامِ، وعَلى آلِه وأصحابِه أُولي الخيرِ الكِرامِ.

وبعدُ: فَهذَا كِتابُ الرمزِ[4] للمَدَارِكِ على طريقةِ السَّلَفِ والخلَفِ[5] بأخصرِ الكلامِ، وفيه مَرْصدانِ[6] يُطلِعانِ على خَزائنِ فَرائدِ فَوائدِ بحرِ المرَامِ، في سِلْكٍ [حَسَنٍ][7] القَبولِ والانتظامِ بطيبِ الخِتامِ.

(١) ساقطة من ب.

(٢) ساقطة من ب.

(٣) براعة استهلال من المؤلف. والمدارك: جمع مَدْرَك، وهو طريق الوصول إلى الشيء، من الدَّرَك، وهو حبلٌ يوثق في طرف الحبل الكبير ليكون هو الذي يلي الماء، انظر مادة (درك) في: مقاييس اللغة (٢٦٩/٢)، القاموس المحيط (٩٣٨). وقد أبان عن ذلك في نهاية الكتاب لما أفصح عن اسمه فقال" ولنسمه الكتاب الوجيز النظام في إظهار موارد الأحكام»، والمورد هو الطريق. انظر مادة (ورد) في: مقاييس اللغة (١٠٥/٦)، القاموس المحيط (٣٢٥).

(٤) يريد أنها رسالة ترمز إلى الموضوع وتشير إليه بطريق الاختصار.

(٥) السلف هم المتقدمون، ويراد بهم اصطلاحًا: القرون الثلاثة المفضلة من الصحابة والتابعين وتابعيهم. ومن بعدهم: خلف، إلا من سار على طريقة السلف فيكون منهم منهجًا وإن لم يكن منهم بالاعتبار الزمني. و"السلف" عند الحنفية من أبي حنيفة إلى محمد بن الحسن، وهو مصطلح لم يرده المؤلف هنا رغم أنه حنفي المذهب. انظر: لسان العرب (١٥٨/٩) مادة: سلف، الكليات (٥١١)، مجموع الفتاوى (٣٥٥/٦)، ورسالة فضل علم السلف على علم الخلف لابن رجب.

(٦) جمع مَرصد، وهو لغة: الطريق المسلوك، وموضع متابعته. انظر: القاموس المحيط (٣٨٣)، المفردات للأصفهاني (٣٥٥) مادة (رصد).

(٧) غير واضحة في ب لخرم في النسخة.

فالمَرْصَدُ الأَوّلُ
فِي بَيانِ مَا يتَعلَّق بالمَدارِك ومَا يُناسِبُها

فَأقولُ: طريقةُ السَّلفِ هيَ أَن يأخذوا الأَحكامَ من النصُوصِ بحَسَبِ مَعرفَتِها بلسانِ العَرَب، مَعَ صَفاءِ عُقولهم عَن الشكِّ والشُّبَه؛ لكُونهم من خير القرونِ [أَوْ فِي][1] القُرْب منه[2] مَعَ أَنَّ فيهم أئمةً كالنُّجوم[3] وَقلَّة الحوَادث، فهُم لا يحتاجُون فِي ذَلكَ إِلى تَحصيلِ اصطَلاحات العُلوم المدوَّنة لِمَن بَعدهم كالنَّحْو، والصَّرْف، والأُصُول، وغَيرها مثلَ احتِياجِ الخَلَفِ إليه[4]؛ لكونهم أغنياءَ عَنهُ عَلى طَرَف التَّمَام بجَودة/ سَليقَتهم، واستقَامة أَذهَانهم فِي دَرك المعَاني من طُرُقها بأَحسَنِ مَا يكُونُ[5]. فإذا كَانوا بهذِه المنزلةِ الشَّريفَة: كَانُوا عَن الالتفَاتِ

(١) غير واضحة في ب.

(٢) يشير إلى قول النبي ﷺ: (خير أمتي قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم...) الحديثَ، أخرجه البخاري في صحيحه واللفظ له كتاب الشهادات، باب لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد، برقم (٢٦٥١)، ومسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، برقم (٢٥٣٥)، من حديث عمران بن الحصين رضي الله عنه مرفوعًا.

(٣) يشير إلى ما روي مرفوعًا: (أصحابي كالنجوم، بأيهم اقتديتم اهتديتم)، وهو حديثٌ لا يصح، أخرجه ابن عبدالبر في جامع بيان العلم وفضله (٩٢٣/٢) وابن حزم في الإحكام (٨٢/٦) من طريق سلام بن سليم بسنده إلى جابر رضي الله عنه مرفوعًا، وسلاّم متروك باتفاق المحدّثين، وقال ابن حزم: روايةٌ ساقطة، ونقل عن البزار قوله: لا يصح عن النبي ﷺ. وله شواهد لا تصح من حديث عمر وابنه وابن عباس، وانظر: السلسلة الضعيفة برقم (٥٨).

(٤) مما يتصل بهذا ما ذكره المصنّف من شبهة القائلين: إن علم النحو بدعةٌ لكون الصحابة لم يتكلموا فيه، فقال: «فإن قلتَ: الاشتغال بهذا العلم بهذه الاصطلاحات بدعة! فإن الصحابة لم يتكلموا فيه، وكل بدعة حرامٌ، فالاشتغال بهذا العلم حرام، فكيف يكون واجبًا؟ قلتُ: إن أردتَ به أنهم ما عرفوا معاني هذا العلم، فذلك باطلٌ... وإن أردتَ بذلك أنهم ما عبّروا عن تلك المعاني بهذه الألفاظ والاصطلاحات، فذلك مسلَّمٌ، ولكن لا يوجِب القدحَ فيه؛ فإن الاعتبار للمعاني لا للصور والمباني، كما في سائر العلوم». انظر: شرح الإعراب عن قواعد الإعراب (ق١٣/أ) نسخة جامعة الملك سعود برقم (١٠٩٨).

(٥) يقول المصنّف في كتابه نشاط الصدور (٥٦): «يحصل الطريق الموصِل إلى الاجتهاد في زمان الصحابة بدون ممارسة الفروع، ببركة صحبة النبي ﷺ، مع صفاء أذهانهم الوقّادة، وطبائعهم النقّادة». ويقول ابن رجب في رسالة فضل علم السلف (٢٠/٣): "في كلام السلف والأئمة كمالك والشافعي وأحمد وإسحاق التنبيهُ على مأخذ الفقه ومدارك الأحكام بكلام وجيز مختصر يُفهم به المقصود من غير إطالة وإسهاب... ويوجد في كلامهم من المعاني البديعة والمآخذ الدقيقة ما لا يُهتدي إليه مَن بعدهم ولا يُلمّ به".

إلى سَمْت جهة تَحصيلها، وَإلى العَمَل بِمُوجَب ما تَعمَّقَ فيهَا الخَلَفُ عَلَى أَجْنَاس، وَأَنواع، وأَصناف، وكُتب، وفُصول، وأَبواب على ما حُرِّر فيها بمراحلَ[1]، فيَكُونُ غَنَاؤُهُم عَما ذُكِر مَدحًا لهم وحُسنَ ثناءٍ عليهم. وأما سوءُ الظنِّ بِطَريقَتِهم فَحَاشَاهُم عَنه ثم حَاشَاهُم[2] (ق٢ب).

وأَمّا الخَلَفُ فَهُم لَيسُوا كالسَّلَف فيمَا ذُكر، فَاحتَاجُوا فِي أَخذ الأَحكَام من طُرُقِهَا إلى تَحْصِيل العُلُوم المدوَّنة المَذْكُورة بأَحسَن مَا يَكُونُ، وَإلى استخرَاجهَا منهَا عَلَى حَدِّها وَوَجهها/ عَلى سَبيل ضَبط المقصُود منها عَلى حَدِّه وَوَجهه عَلى مَا يَنبغِي. ولأَجلِ هَذا كثُرت الاختلافَاتُ فيما بَينَهم، وَذُكرتْ فِي كُتبهم المذَاهبُ المختلفةُ، واختَلَطت مَسائلُ [بَعْض][3] العُلوم بمسَائل البَعض الآخَر؛ لمسَاسَة الحاجَة إلَيه، فَالخَلَفُ فِي هَذه المنزلَة النَفيسَة يَستحقونَ الثَّناءَ عَليهم[4]، فَجَزَاهُمُ اللّه عَنَّا خَير جَزَاء. وَمِصدَاقُ هَذَا قَولُ النبيِّ ﷺ: (اختِلافُ أُمّتي رَحمَةٌ)[5]، وَكَذا قَولُه عَليه [الصلاةُ][6] والسَّلامُ: (مَثَلُ أُمتي

---

(١) انظر في ذلك: الفهرست لابن النديم، مفتاح السعادة ومصباح السيادة لطاشكبري زاده، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة، ترتيب العلوم لساجقلي زاده.

(٢) ولابن تيمية (ت/٧٢٨هـ) كلامٌ بهذا الصدد في كتابه منهاج السنة النبوية (٢٠٥/٨)، حيث يقول: «والصحابة لما استغنوا عن النحو واحتاج إليه مَن بعدهم، صار لهم من الكلام في قوانين العربية ما لا يوجد مثله للصحابة؛ لنقصهم وكمال الصحابة، وكذلك صار لهم من الكلام في أسماء الرجال وأخبارهم ما لا يوجد مثله للصحابة؛ لأن هذه وسائلُ تُطلب لغيرها، فكذلك كثيرٌ من النظر والبحث: احتاج إليه كثيرٌ من المتأخرين، واستغنى عنه الصحابة... فمن جعل النحوَ، ومعرفةَ الرجال، والاصطلاحاتِ النظريةَ والجدليةَ المعينةَ على النظر والمناظرة مقصودةً لنفسها: رأى أصحابها أعلم من الصحابة، كما يظنه كثيرٌ ممن أعمى الله بصيرته، ومَن عَلِم أنها مقصودةٌ لغيرها، عَلِم أن الصحابة الذين عَلِموا المقصود بهذه أفضلُ ممن لم تكن معرفتهم مثلَهم في معرفة المقصود، وإن كان بارعًا في الوسائل».

(٣) ساقطة من ب.

(٤) يشير إلى أن امتزاج العلوم أثرى الفكر الاجتهادي لدى الخلف، وأعان على تحقيق المسائل بمزيد بسط وتحرير، وقد قال القرافي (ت/٦٨٤هـ) في العقد المنظوم (٣٤٢/١): «إن العلوم يشرف بعضها ببعض، ويعين بعضها على تحقيق بعض».

(٥) الحديث بهذا اللفظ لا يصح مرفوعًا باتفاق المحدّثين، ولا أصل له في دواوين السنة كما نص عليه ابن حزم، وابن السبكي، والسخاوي، إلا أنه قد روي من حديث ابن عباس مرفوعًا، وفيه «... واختلاف أصحابي لكم رحمة» أخرجه الخطيب في الكفاية (٤٨)، والبيهقي في المدخل (١٦٢) بسند مسلسل بالضعفاء، وقد ثبت عن القاسم بن محمد قوله: «كان اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ رحمة" أخرجه ابن سعد في الطبقات (١٨٩/٥) بسند جيد. وانظر: الإحكام لابن حزم (٦٤/٥)، المعتبر للزركشي (٢٢٧)، فيض القدير (٢١٢/١)، المقاصد الحسنة (٦٩)، الأسرار المرفوعة (١٠٨)، السلسلة الضعيفة برقم (٥٧).

(٦) زيادة من ب.

مَثَلُ المطَرِ لا يُدرَى أولُه خَيرٌ أَم آخرُه)[1]، وَكَذا قَولُه عَليه الصلاةُ والسَّلامُ: «رُبَّ حَاملِ فقه إلَى مَن هُوَ/ أَفقهُ منهُ»[2]، فَكَيفَ لا! وَإنَّ القُرآن مُعجزٌ بَاق، فيه عُلومُ الأَولِينَ وَالآخرِينَ، وَقَد اشتُهرَ هَذا الخبرُ المقبُولُ عندَ الكُلِّ: «يَحملُ هَذَا العلمَ من كُلِّ خَلَف عُدُولُه، يَنفُونَ عَنهُ تَحرِيفَ الغَالِينَ، وَانتحَالَ المبطلِينَ، وَتأويلَ الجاهلِينَ»[3]، وَلأَجلِ هَذا قَالَ الإمَامُ أَحمدُ رحمه الله ببَقَاءِ المجتَهدِ في هَذهِ الأُمَّةِ إلَى يَومِ القِيامةِ[4]، كَمَا قَالَ العُلماءُ: «العُلومُ تَزدَادُ بِتَلاحُقِ الأفكَارِ

---

(١) أخرجه الطيالسي في مسنده (٢١٣٥)، والترمذي في جامعه، أبواب الأمثال، برقم (٢٨٦٩)، وقال: حديث حسن غريب من هذا الوجه، وأحمد في مسنده، برقم (١٢٣٢٧)، والبيهقي في الزهد الكبير (٣٩٨)، وأبو الشيخ في الأمثال (٣٣٠)، والشهاب في مسنده (١٣٥٢)، كلهم من طريق حماد بن يحيى الأبحّ عن ثابت البُناني عن أنس ﷺ به مرفوعًا، وحماد فيه كلام يسير، وقد توبع، وله شواهد من حديث علي، وعمار، وابن عمر، وابن عمرو ﷺ يرتقي بها الحديث إلى رتبة الحسن أو الصحيح. وممن نص على تحسينه الحافظ ابن عبدالبر وابن حجر وجماعة. انظر: التمهيد لابن عبدالبر (٢٥٣/٢٠)، فتح الباري (٤/٧)، المقاصد الحسنة (٥٩١)، السلسلة الصحيحة برقم (٢٢٨٦).

(٢) جزء من حديث، ونصه: (نضَّر الله امرأً سمِعَ منَّا حديثًا فحفظَه حتى يبلِّغَه، فرُبَّ حاملِ فقه إلى مَن هُو أفقهُ منه، وربَّ حاملِ فقه ليسَ بفقيه)، أخرجه أبو داود في سننه، كتاب العلم، باب فضل نشر العلم برقم (٣٦٥٢)، والترمذي في جامعه، كتاب العلم، باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع برقم (٢٦٥٦)، وابن ماجه في سننه، المقدمة، باب من بلغ علمًا، برقم (٢٣٠)، وأحمد في مسنده (٢١٥٩٠)، والدارمي في سننه، المقدمة، باب الاقتداء بالعلماء، برقم (٢٢٩)، وابن حبان في صحيحه (١/١٦٩موارد): كلهم من حديث زيد بن ثابت ﷺ. قال الترمذي: حديث حسن. وقال البوصيري: إسنادٌ صحيح رجاله ثقات. وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (رقم٤٠٤). قال الترمذي: وفي الباب عن عبدالله بن مسعود، ومعاذ بن جبل، وجبير بن مطعم، وأبي الدرداء، وأنس. وذكر ابن منده أنه رواه عن النبي ﷺ أربعة وعشرون صحابيًّا، وعدّه الكتاني في نظم المتناثر (٣٣) من الأحاديث المتواترة. انظر: المعتبر للزركشي (ص١٣٠)، كشف الخفاء للعجلوني (٢/٣٨٦).

(٣) أخرجه ابن وضاح في البدع، برقم (١)، وابن بطة في الإبانة الكبرى، برقم (٣٣)، والآجري في الشريعة (١/٢٦٨)، وأبو نعيم في معرفة الصحابة، برقم (٧٣٢)، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب الشهادات، باب الرجل من أهل الفقه يُسأل عن الرجل من أهل الحديث، برقم (٢٠٩١١)، كلهم من طريق مُعان بن رفاعة عن إبراهيم بن عبدالرحمن العُذري عن النبي ﷺ مرسلًا، وهو أصح طرقه، فقد أورد الخطيب كما في تاريخ دمشق لابن عساكر (٣٩/٧) عن مهنا أنه ذكر الحديث للإمام أحمد، وقال: كأنه كلامٌ موضوع؟ فقال أحمد: "لا، هو صحيح، سمعتُه من غير واحد، ومعان بن رفاعة لا بأس به". وروي مرفوعًا من حديث أبي هريرة، وأسامة بن زيد، وابن عمر، وأنس، وكلها لا تخلو من مقال، وهي "مضطربة وغير مستقيمة" كما قال أبو نعيم في معرفة الصحابة. وانظر: الضعفاء للعقيلي (٢٥٦/٤)، ميزان الاعتدال (٤٥/١)، بغية الملتمس في سباعيات حديث مالك بن أنس للعلائي (٣٤)، كنز العمال (٢٨٩١٨).

(٤) يُشير إلى قول الحنابلة بعدم جواز خلو الأرض من قائم لله بحجة، وهي من المسائل الأصولية الشهيرة. انظر: تيسير التحرير (٤/٢٤٠)، فواتح الرحموت (٢/٣٩٩)، شرح العضد (٢/٣٠٧)، المحصول (٢/٥٢٧)، تشنيف المسامع (٤/٦١٥)، مفتاح دار السعادة (١٤٣)، التحبير (٨/٤٠٥٩). قال الشيخ عبدالرحمن بن حسن في فتح المجيد (٢٧٧) تعليقًا على حديث (لا تزال طائفةٌ من أمتي على الحق): «واحتج به الإمام أحمد على أن الاجتهاد لا ينقطع ما دامت هذه الطائفة موجودة».

يومًا فيَومًا»[1]، فصَارَ قَولُ مَن قَالَ: «كَمْ تَرَكَ الأَوَّلُ لِلآخِرِ» مَثَلًا مَشهُورًا في هَذا المعنَى[2]، وَمِن هُنا نَشَأَ قُولُ مَن قَالَ (ق٣ب):

وَإِذا كُنتَ بِالمدَارِكِ غِرًّا ثُمَّ أَبصَرتَ حَاذِقًا لا تُمارِي
وَإِذَا لَم تَرَ الهِلالَ فَسَلِّم لأُنَاسٍ رَأَوهُ بِالأَبصَارِ[3]

كَمَا نَشأَ منه قَولُ مَن قَالَ[4]:

وَمَنْ كَمُلَتْ مَعَانِيه وَتَمَّت يَرَى الأَشياءَ كَامِلةَ المعَاني[5]

(١) أي أن الفنون والصنائع إنما تتم بتوارد النظر فيها والاستنباطات من قوانينها، واقتفاء المتأخر بالمتقدِّم. انظر: المنطق لابن سينا (١٥١/١)، تيسير التحرير (٩/١)، أبجد العلوم (٣٥/٢)، نشاط الصدور (١٥٠).

(٢) مثل مشهور ضمَّنه أبو تمام الطائي (ت/٢٣١هـ) في قوله:
يَقُولُ مَنْ تَقْرَعُ أَسْمَاعَهُ كَمْ تَرَكَ الأَوَّلُ للآخِرِ
انظر: حماسة الخالديَين (١)، زهر الأكَم في الأمثال والحكم (٧٧/٣)، تاج العروس (٧٧/١).

(٣) يريد أن لا يتعجل المتعلّم بالإنكار بما لم يحط به علمًا. وقد أورد هذين البيتين وزاد عليهما: طاشكبري زاده في مفتاح السعادة (٤٥/١). ولم أقف على نسبة البيتين.

(٤) في ب: نشأ قول القائل.

(٥) لم أقف على نسبته.

وَالمَرْصَدُ الثاني
في بَيان مَا يَجوزُ للخَلَف أَن يَأخُذُوا بمَعرفَته بَعضَ الأَحكَام كَمَا يَجُوزُ لَهُم أَن يَجتَهِدُوا فيه إذَا كَانُوا عَالِمِينَ بِالطرِيقَينِ عَلَى أحسَنِ مَا يَكُونُ

فَأَقُولُ: أَمَّا بَيانُ الأَولِ: فَيجوزُ للعَالم بهَا[١] أَن يَستنَبطَ جَوازَ جَعلِ الإنسانِ ملْكَه وَقْفًا عَلى الفُقراء مِن ظَاهرِ عُمومِ/ قَولِ اللّه عَزَّ وَجلَّ: ﴿فَٱسْتَبِقُواْ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [المائدة:٤٨][٢]، ﴿وَمَا تَفْعَلُواْ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ﴾ [البقرة:٢١٥][٣]، وَنَحو ذَلكَ، وَيَجوزُ لَه أَيضًا أَن يَأخُذَ جَوازَ جَعلِ الواقف نَفسَه نَاظرًا عَلى وَقفه أيامَ حَيَاته من إطلاقِ قَول اللّه تَعالَى: ﴿وَٱفْعَلُواْ ٱلْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الحج:٧٧][٤]، وَمن دلالَة النَّصِّ الدَّالِّ عَلى جَوازِ جَعلِ غَيرِه نَاظرًا عَلَيه، لقَولِ اللّه عَزَّ وَجلَّ: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة:٢] مَثَلًا، وَمن مُوجَبِ القَاعدَة الشَّرعيَّة المُنَاسبَة لرعَاية مَصَالح العبَاد حَتى لَو عُرضَت عَلى العُقول لتلَقَّتهَا بالقَبُول: أَي قَبُول عَلى مَا تَسمَعُ وَتَرَى بحيثُ لا شَكَّ فِيهَا وَلا مِرَا، أَفَتَشُكُّ في هَذا؟/ كَلَّا فَكَلَّا ثُمَّ كَلَّا.

فَإِن قُلتَ: مَا هِيَ تِلكَ القَاعدَةُ؟

---

(١) كذا في ب، وجاء في الأصل: بهما، ولعل ما أثبته أصح، لأن مقصود المصنّف أن الخَلَف يجوز لهم سلوك إحدى الطريقتين في استخراج الأحكام من النصوص: إما بطريقة السلف القائمة على الانتزاع المباشر من النص وفق أساليب العرب في مخاطباتها، أو بطريقة من جاء بعدهم المعتمدة على الاستنباط من النص بواسطة قواعد الاستنباط والإلحاق بطريق القياس. فقوله (بها) إشارة إلى طريقة السلف.

(٢) والعموم هنا في دخول أل على الجمع، فيعم جميع صور الخيرات.

(٣) والعموم في الخيرات مستفاد من قوله (وما) مع (من خير)، والمقصود أيّ صورة من أفعال الخير، على أيّ وجه كان.

(٤) وإطلاق العموم مستفاد من دخول أل على (خير).

قُلتُ: هِيَ قَولُنا: إنَّ اللّه عَزَّ وَجَلَّ قَد جَعَلَ زِمَامَ التَّصُرفِ فِي الخَيرَاتِ كُلِّهَا فِي يَدِ فَاعِلِ الخَيرَاتِ؛ لِمَا فِي ذَلكَ من رِعَايَةِ مَصَالِحِ العِبَادِ مَثَلًا، وَهِيَ مُسَلَّمَةٌ[1] مَقبُولَةٌ (نهاية ق٤) عِندَ أَهلِ الشَّرعِ وَالعَقلِ[2]. وَمِن هُنَا نَشَأَ قَولُ مَن قَالَ: إنَّ الأَحكَامَ كُلَّهَا فِي جَمِيعِ المِلَلِ وَالشَّرَائِعِ مِن لَدُن آدمَ عَلَيه السلامُ إلى يَومِنا هَذا تَدُورُ مَع رِعَايَةِ مَصَالِحِ العِبَادِ وُجُودًا وعَدَمًا[3].

وَقَرِيبٌ مِن هَذَا قَولُ مَن قَالَ: جَمِيعُ العُلومِ كُلّهَا تَندَرِجُ تحتَ دَائِرةِ ضَبطِ قَولِكَ:/ «الصِّدقُ مَعَ الحَقِّ، وَالخُلُقُ مَعَ الخَلقِ»[4]، وَمِصدَاقُ ذَلكَ قَولُ اللّه عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧﴾ [الأنبياء:١٠٧]، وَلَقَد أَشَارَ النبيُّ ﷺ إلى نَحوِ مَا ذُكِرَ بِقَولِه عَلَيه السَّلامُ: «لَو كَانَ مُوسَى حَيًّا لَمَا وَسِعَهُ إلا اتِّبَاعِي»[5]، وَلأَجلِ هَذا أَجمَعَ الكُلُّ عَلى أَنَّ أَحكَامَ اللّه تَعَالى مُعَلَّلَةٌ بِمَصَالِحِ العِبَادِ[6]، وَإِن وَقَعَ الاختِلافُ بَينَهُم فِي أَنَّ أَفعَالَ اللّهِ عَزَّ وجَلَّ مُعَلَّلةٌ[7].

---

(١) في ب: مسألةٌ.

(٢) قاعدة رعاية المصلحة، من قواعد الإسلام العظيمة، ولم يخل كتابٌ في علم الأصول من الكلام حول هذه القاعدة، وتقريرها أن «وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معًا» كما يقول الشاطبي في الموافقات (٩/٢). وانظر: المحصول للرازي (٣٩١/٥)، شرح مختصر الروضة (٢١٤/٣) والتعيين (٢٤١) كلاهما للطوفي، تنبيه الرجل العاقل لابن تيمية (١٠٨/١)، نهاية الوصول للصفي الهندي (٣٣١٨/٨)، الإبهاج لابن السبكي (٣١٠/٢)، وجميع المذكورين حكوا الاتفاق على القاعدة.

(٣) يقول العز ابن عبدالسلام (ت/٦٦٠هـ) في قواعد الأحكام (٩/١): «الشريعة كلها مصالح: إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح». وانظر: المحصول (٣٩١/٥)، نشاط الصدور للمصنف (١١١).

(٤) حكاه القشيري (ت/٤٦٥هـ) في تفسيره لطائف الإشارات (٧٦٥/٣) على قوله تعالى في سورة العصر: (وَتَوَاصَوا بِالحَقِّ): «وهو الإيثار مع الخَلق، والصدق مع الحق»، وحكاه أبو حيان في البحر المحيط (٤٦٥/١)، فقال: «وحقيقة العبودية: الصدق مع الحق، والرّفق مع الخَلق»، وحكاه التاج ابن السبكي في طبقات الشافعية الكبرى (٢٩٥/١٠) عن والده. وانظر: نشاط الصدور للمصنّف (١١١).

(٥) هو جزء من حديث أخرجه أحمد في مسنده برقم (٢٦٤٢١)، وأبو يعلى في مسنده برقم (٢١٣٥)، والبيهقي في شعب الإيمان برقم (١٧٥)، والبغوي في شرح السنة برقم (١٢٦)، كلهم من طريق مجالد عن الشعبي عن جابر بن عبدالله رضي الله عنه: (أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أتى النبيَّ ﷺ بكتابٍ أصابه من بعض أهل الكتاب، فقرأه النبي ﷺ، فغضب، فقال: أمتهوكون فيها يا ابن الخطاب؟ والذي نفسي بيده لقد جئتكم بها نقية، لا تسألوهم عن شيء فيخبروكم بحق فتكذّبوا به، أو بباطل فتصدقوا به، والذي نفسي بيده، لو أن موسى ﷺ كان حيا ما وسعه إلا أن يتبعني). ومجالد بن سعيد متكلَّم فيه، ولكن الحديث له شواهدُ من حديث عقبة بن عامر، وعبدالله بن ثابت، وأبي الدرداء، وحفصة، يرتقي بها إلى رتبة الحسن لغيره. وانظر: إرواء الغليل برقم (١٥٨٩).

(٦) يقول الآمدي (ت/٦٣١هـ) في الإحكام (٣١٦/٣): «أئمة الفقه مجمعةٌ على أن أحكام اللّه تعالى لا تخلو عن حكمة ومقصود»، وممن حكى الإجماع ابن تيمية في منهاج السنة (١٤١/١)، والزركشي في البحر المحيط (١٥٦/٧و١٥٨)، وانظر: منتهى الوصول لابن الحاجب (١٨١).

(٧) الخلاف في هذه المسألة حادثٌ ومسبوق باتفاق السَّلف على إثبات التعليل في أفعاله سبحانه، ولذلك يقول الزركشي (ت/٧٩٤هـ) في البحر المحيط (١٥٨/٧): «الحقُّ أن رعاية الحكمة لأفعال اللّه تعالى وأحكامه جائزٌ وواقعٌ، ولم =

هَذَا، وَهَكَذا يجُوزُ لَه[1] أَن يَستَنبِطَ جَوازَ جَعلِ غَلَّة وَقفِه عَلى نَفسِه أَيامَ حَياته مِن إطلاقِ قَولِ النبيِّ ﷺ: «ابدَأ بِنَفسك» بِدُونِ الاحتِيَاج/ فِيه إِلى التمَسُّكِ بِقَولِ مجتَهدٍ، كَقولِ أَبي يُوسفَ رحِمهُ اللَّه تَعالى مَثلا[2].

تَنبيهٌ

[فَإن قُلتَ:][3] لَمَّا قُرِّرَت قَاعِدةُ «المقتَضي» في أُصولِ الفقه[4] بأَحسَنِ مَا يَكُونُ في نَحوِ قَولِكَ: «أَعتِق عَبدَكَ بِأَلف»[5]؛ **فَهَل يمكنُ أَن يُستَفادَ حُكمُ الإثبَاتِ في المستَثنَى في قَولنا: «لا إِلهَ إلا اللَّهُ» بِرعَايةِ قَاعدةِ المقتَضِي هَاهُنا**

= ينكره أحد»، وهو إشارةٌ منه إلى أن الإنكار لم يكن معروفًا عند السلف، وإنما أحدثه بعض المتأخرين من المتكلمين، وتفريق المصنف بين تعليل أحكام الله وتعليل أفعاله مما لم يجر عليه متقدمو الأصوليين. وانظر:، تعليل الأحكام لشلبي (١٠٥)، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي للريسوني (٢٢٦).

(١) يعني للمنتسب إلى «الخَلَف» أن يسلك المنهج الذي جرى عليه السلف من استخراج الحكم استخراجًا مباشرًا من النصوص الشرعية وفق الفهم السليم لأسلوب الخطاب العربي، كما كان الأمر عند السلف.

(٢) انظر: فتح القدير (٢٢٥/٦)، حاشية ابن عابدين (٣٨٧/٣). وحديث (ابدأ بنفسك): جزءٌ من حديث أخرجه مسلمٌ في صحيحه، كتاب الزكاة، برقم (٩٩٧). من حديث جابر رضي الله عنه قال: أعتق رجلٌ من بني عذرة عبدًا له عن دبر، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ: «ألك مالٌ غيره؟» فقال: لا، فقال: «من يشتريه مني؟» فاشتراه نعيم بن عبدالله العدوي بثمنمائة درهم، فجاء بها رسولُ الله ﷺ فدفعها إليه، ثم قال: «ابدأ بنفسك فتصدق عليها، فإن فضل شيءٌ فلأهلك، فإن فضل عن أهلك شيءٌ فلذي قرابتك، فإن فضل عن ذي قرابتك شيءٌ فهكذا وهكذا» يقول: فبين يديك وعن يمينك وعن شمالك. وانظر: تلخيص الحبير (١٨٤/٢).

(٣) ساقطة من ب.

(٤) المشهور تلقيبُهم المسألة بـ«المقتَضى» بالفتح ودلالة الاقتضاء عند الأصوليين هي «الدلالة على معنى يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته شرعًا أو عقلًا»، فالحامل على التقدير والزيادة هو «المقتضي»، والمزيد هو «المقتضَى»، والدلالة على أن هذا الكلام لا يستقيم إلا بذلك التقدير هو دلالة «الاقتضاء». انظر: أصول السرخسي (٢٤٨/١)، فصول البدائع (١٨٢/٢)، شرح تنقيح الفصول (٥٥)، المستصفى (١٩٢/٢)، الإحكام للآمدي (٩١/٣)، التحبير (٢٤٢٣/٥).

وقد اختُلف في هذه الدلالة بأقسامها الثلاثة كما في البحر المحيط (١٢٣/٥): أهي من قبيل المنطوق أو المفهوم أو هي في واسطة بينهما؟ والأشهر الثاني. مع اتفاقهم على إعمال دلالة الاقتضاء وأنها كالمنطوق في الإفادة والبيان. انظر: الفقيه والمتفقه (٢٣٣/١)، الإحكام للآمدي (٢٦٤/٤)، رفع الحاجب (٦٢٥/٤).

(٥) المثال المشهور في كتب الأصول كما في المصادر الآنفة وغيرها: «أعتق عبدك عنّي بألف»، فلابد من زيادة «عنّي» لينتفي احتمال أن يكون المعتق هو صاحب العبد. وهذا المثال تحديدًا هو للقسم للثاني من أقسام دلالة الاقتضاء، وهو ما وجب تقديره ضرورةَ صحة الكلام شرعًا، فإن قوله لمن يملك عبدًا: «أعتق عبدك عني بألف» يدل اقتضاءً على شراء عبده منه؛ لأنه لا ينوب عنه في عتقه إلا بعد أن يتملّكه منه بالشراء، فكأنه قال له: «بع عبدك عنّي بألف، وكن وكيلي في الإعتاق». انظر: أصول السرخسي (٢٥٢/١)، كشف الأسرار للبخاري (٧٥/١)، التقرير للبابرتي (٣٤٤/٣)، شرح مختصر الروضة (٧١٠/٢).

بِدُونِ الاحتيَاجِ فِيهِ إِلى القَولِ بطَرِيقِ اللُّغَة، وَلا إِلى القَولِ بالإِشَارَة، وَلا إِلى القَولِ بِالضَّرورةِ فِي ذَلكَ عَلى مَا اختَلَفَ القَومُ فِي ذلكَ؟

فَذَهبَ إِلى الأَولِ بَعضُهم.

وَذَهَبَ البَعضُ الآخَرُ إِلى الثَانِي.

كَمَا ذَهَبَ القَاضِي إِلى الثَالِث، عَلَى مَا فُصِّلَ فِي مَقَامِه أَحسَنَ تَفصِيلٍ[1].

قُلتُ: لا شَكَّ فِي ذَلكَ بَل هُوَ المختَارُ عِندِي[2].

فإِذَا تَقَرَّرَ عِندكَ مَا ذَكَرنَا مِنَ الأُصُولِ (نهاية ق٥) وَالقَوَاعِد، فَقِس عَلَى مِنوَالِه مَا عَدَاهُ، فَتَوكَّل عَلى اللّه، وَهُو المعِينُ الميَسِّرُ لِكُلِّ عَسِير. قَالَ اللّه تَعَالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [العنكبوت].

فَإِنْ قُلتَ: **فَهَل يَكُونُ فِيمَا ذَكرتَه فَائِدةٌ[3]؟**

قُلتُ: نَعَم، بَل فِيه فَوَائِدُ:

فَالأُولَى: هِيَ التَنبِيهُ العَامُّ عَلى تَحصِيلِ مِثلِ مَا ذَكَرنَاهُ[4] لَكَ آنِفًا.

وَالثَانِيَةُ: هِيَ التَبْسِيطُ[5] لِكُلِّ طَالِبٍ زَكِيٍّ ذَكِيٍّ.

---

(١) يُشير المصنِّف إلى مسألة «هل الاستثناء من النفي إثبات؟»، والمشهور عن الحنفية أنه لا يكون إثباتًا ولا يُحكم للمستثنى بشيء، ووجهوا إثبات المستثنى في «لا إله إلا اللّه» بطريق الإشارة كما يقول الفخر البزدوي منهم، والجمهور على أن الاستثناء من النفي إثبات، وأنه ثابتٌ بطريق اللغة، وأثبته آخرون بطريق الضرورة بمعنى أن وجود الإله لما كان ثابتًا في عقولهم يلزم من نفي غيره وجودُه تعالى ضرورة. انظر: كشف الأسرار (٢٥٩/٣)، التوضيح لمتن التنقيح (٢٥/٢)، التقرير والتحبير (٢٦١/١)، تيسير التحرير (٢٩٤/١)، مرآة الأصول مع حاشية الأزميري (١٤٨/٢)، فواتح الرحموت (٣٣٠/١)، العقد المنظوم (٣١٨/٢)، البحر المحيط (٤٠٣/٤).

(٢) يريد أن إثبات المستثنى في كلمة التوحيد حصلت بدلالة الاقتضاء من غير حاجة لإدخالها في مسألة «هل الاستثناء من النفي إثبات؟»؛ نظرًا للإشكالات الواردة على الحنفية جرّاء قولهم بالمنع، وأن ذلك يلزم منه عدم إثبات الألوهية بكلمة التوحيد، فقال بأن الإثبات جاء من دلالة الاقتضاء، فيقدّر «لا إله بحق إلا اللّه». وانظر: شرح قواعد الإعراب للمصنف (ق١٠١/أ)، شرح العقيدة الطحاوية (٧٢/١-٧٤).

(٣) أي: فهل في أمثال هذه الاعتبارات ثمرة؟

(٤) في ب: ذَكَرنَا.

(٥) في ب: التَنشِيطُ.

وَالثَالثَةُ: هِيَ زِيَادَةُ الاشتِياقِ[(١)] إِليهِ.

وَالرابِعَةُ: هِيَ التَّرغِيبُ فِي تَحصِيلِ/ الخَيرَاتِ.

وَالخَامِسَةُ: هِيَ التنشِيطُ[(٢)] عَن الالتِفَاتِ إِلى صَوبِ[(٣)] التَّقَاعُدِ وَالبَطَالَةِ.

إِلى غَيرِ ذَلكَ من الفَوائِدِ التي تَكَادُ أَن لا تُحَدَّ وَلا تُعَدَّ[(٤)].

وَأَمَّا بَيَانُ البَحْثِ[(٥)] الثَاني[(٦)] عَلَى سَبيلِ الإيجَازِ فَهُوَ قَولُنَا:

يَجُوزُ لَه أَن يجتَهِدَ فِي أَمرٍ من الأُمُورِ [عَلَى][(٧)] مَا عُلِمَ حُكمُه فِي الشَّرعِ فِي ظَنِّه نَصًّا وَصَرِيحًا، فيُلحِقُه بما عُلمَ حُكمُه فيه بجَامِعٍ بينَهُما[(٨)]؛ مثل إلحاقِ بَعضِ الأُمورِ بَأمرِ المؤَلَّفةِ قُلوبهُم، وَكَإلحَاقِ تَأليفِ علم الإرشَادِ وَالتَعليم النافعِ فِي أمرِ الدنيا وَالآخرةِ بسَائرِ التأليفَاتِ فِي دِينِ الإِسلامِ[(٩)]، وَنحو ذَلكَ. فَافعَل/ عَلى طرازِ هَذا مَا عَدَا ذَلكَ حتى تَنالَ الفوزَ بِسَعادَةِ الدارينِ، فَطُوبَى لَه ثم طُوبَى.

وَأَمَّا بيانُ حُسنِ وَجهِ طِيبِ الخِتَامِ فَذَلكَ بِأَن أَقُولَ:

---

(١) فِي ب: الاستيثَاقِ.

(٢) فِي ب: التبسيط.

(٣) غير واضحة فِي ب.

(٤) انظر: نشاط الصدور (١٥٣).

(٥) فِي ب: المبحَث.

(٦) سبق الأول فِي بداية المرصد الثاني.

(٧) زيادة من ب.

(٨) المراد: جواز أن يجتهد الفقيه بأن يُلحق ما لم يرد فيه نصٌّ صريح فِي ظنه، فيلحقه بما فيه نص شرعي على حكمه بطريق القياس الشرعي، الذي هو إلحاق الفرع بالأصل فِي الحكم لجامع بينهما. ولم يكن القياس مستعملاً عند السلف كثيرًا لندرة الاحتياج إليه، وقلة النوازل، ثم إن تشعّب الفروع، وكثرة الحوادث أحوجت الخَلَف إلى الاعتماد عليه فِي كثير من المسائل.

(٩) وللمصنّف اهتمام بتنويع التصنيف، وتكثير العلوم، ولما ابتكر علمًا من أصول الفقه سماه «علم المدارك» قال: «فإن قلتَ: سلّمنا أن علم المدارك يجوز تدوينه، فهل يجوز تدوين غيره أيضًا؟ قلتُ: لا مانع من الجواز هاهنا بوجه من الوجوه، وذلك كـ«علم الاجتهاد»، و«علم التقليد»، و«علم الاستفتاء»، و«علم القضاء»، و«علم الشهود»، إلى غير ذلك من العلوم الممكنة شرعًا وعقلًا وعادة، ونحن قد دوّنا علم التفسير، وعلم الحديث، وعلم التاريخ، ونحو ذلك، ومعلومٌ أن الوقوع دليل الإمكان والجواز، إذ لو لم يكن جائزًا لما وقع، لكنه وقع على ما ترى وتسمع». انظر: نشاط الصدور (٥٣).

قَالَ العُلَمَاءُ: القيَاسُ[١] مُظهِرٌ للأَحكَام وَلَيسَ بمثبت لهَا[٢]، وَلأجل هَذَا قَالُوا: مُستَنبَطٌ منَ الكتَاب وَالسُّنة وَالإجمَاع، وَإن كَانَ أَصلًا بالنِّسبَة إلى الأَحكَام التي تُستَنبَطُ منهُ[٣]. وَأَقُولُ: (ق٦) قَولُ الفُقَهَاء: الإيمَانُ وَاجبٌ، وَالصَّلاَةُ وَاجبةٌ، وَالصَّومُ وَاجبٌ، وَالحَجُّ وَاجبٌ، إلى غَير ذَلكَ منَ الأَقوَال الكَثيرة جدًّا: قَضَايَا شَرعية عَمَلية فَرعيةٌ لَها تَعَلُّقٌ بالاجتهَادَات الصَّادرَة/ عَن المجتَهدينَ بوَجه من وُجُوه التَّعلُّق، وَهَكَذَا الأَمرُ في الاستنبَاطَات الحَاصلَة منهُم، فَلَيسَت هيَ عَينَها، وَلا العلمُ بها عَينُ العلم بالاجتهَادَات[٤]، فَافهَم هَذَا، فإنَّ فيه فَوائدَ جَليلَةً شَريفَةً، وَقَواعدَ مُحكَمَةً نَفيسَةً، ذَلكَ ﴿لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق:٣٧].

تَذْنِيبٌ

تَحرِيرُ[٥] العَامِّ[٦] بِصِيغَتِهِ وَمَعنَاهُ، وَاستِعمَالِهِ عَلى وُجُوهٍ، وَدِلالَتِه، وَإِفَادَةُ

---

(١) القياس لغة: التقدير والمساواة، انظر مادة (قوس) في: معجم المقاييس (٨٦٧) وقال: «ثم يُصرف فتُقلب واوه ياءً»، القاموس المحيط (٨٦٧)، المصباح المنير (١٩٨). واختلف الأصوليون في تعريفه اصطلاحًا على أقوال عدة، تعود في مجملها إلى أنه «إلحاق فرع بأصل في حكم لجامع بينهما». انظر: أصول السرخسي (١٤٣/٢)، الحدود للباجي (٦٩)، التلخيص (١٤٥/٣)، أساس القياس للغزاليً (١٠٤)، شفاء الغليل له (١٨)، الإحكام للآمدي (٢٠١/٣)، البحر المحيط (٧/٧)، العدة (١٧٤/١)، التمهيد لأبي الخطاب (٢٥/١).

(٢) يريد أن القياس لا يقابل الشرع، وإنما غايته إعمال عموم النص، ولهذا قالوا: إن القياس عمومٌ معنوي. يقول الغزالي: «حقيقة القياس في اللغة والعقل والشرع يرجع إلى التمسك بالعموم، وما ظُن من أن القياس مقابلٌ للتوقيف وأن بعض الشرع توقيفٌ وبعضَه قياس ليس بتوقيف خطأٌ، بل الكل توقيف، لكن بعضه يُسمى قياسًا لترتيب حصوله فقط، وبعضه لا يُسمى لتساوقه وعدم ترتبه». انظر: أساس القياس (١١١).

(٣) أي أن القياس مستنبطٌ من هذه الأدلة ومبني عليها، وفي الوقت نفسه فالقياس أصلٌ تثبت به أحكام الفروع، ومردّ الفروع إلى أصل القياس وأدلته.

(٤) أي أن الاجتهادات المتعلقة بالفرائض ليست هي عين تلك الفرائض، وإن كانت متصلةً بها حُكمًا، شأنها شأن القياس الذي ليس هو عين النصوص الشرعية، وإن كان متفرِّعًا عنها ومبنيًا عليها.

(٥) غير واضحة في ب.

(٦) العام لغة: الشامل، عم الشيء عمومًا: شمل الجماعة، انظر في مادة (عمم): القاموس المحيط (١١٤١)، لسان العرب (٤٢٧/١٢). وفي اصطلاح الأصوليين: اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له دفعة واحدة من غير بدل. انظر: أصول السرخسي (١٢٥/١)، الحدود للباجي (٤٤)، قواطع الأدلة (٢٨٢/١)، المحصول (٣٠٩/٢)، الإحكام لابن حزم (٣٦٣/١)، المستصفى (٣٢/٢)، التحبير (٢٣١١/٤).

حُكمه، وَإِفَادَةُ حُكم الاعتقَاد بمَضمُونه عَلى سَبيلِ التحقيق وَالتَدقيق: إنما هُوَ مَنَاطٌ[(١)] بِطَرِيقَةِ الخَلَفِ[(٢)]، وَهَكَذا الأَمرُ فِي الخَاصِّ وَفِي غَيرِه.

فَلْنَكتَفِ بهَذَا القَدرِ اليَسِيرِ لأَهلِ الفَهمِ الكِرامِ، وَلْنُسَمِّهِ: الكِتَابَ الوَجِيزَ النِّظَامِ فِي إِظهَارِ مَوَارِدِ الأَحكَامِ (نهاية ق٧).

تَمَّ بحَمدِ اللهِ وَعَونه وَحُسنِ تَوفِيقِهِ، وَصَلَّى اللهُ عَلى سَيدِنا مُحمدٍ المكَرَّمِ، وَعَلى آلِهِ وَصَحبِهِ وَسَلَّم[(٣)].

---

(١) في ب: مَنُوطٌ.

(٢) مراده أن السلف وإن عملوا بدلالات الألفاظ المختلفة، من العام والخاص، والمطلق والمقيد، والمفهوم والمنطوق، ونحو ذلك، إلا أن تأصيل الكلام في مسائل هذه الاصطلاحات وتحرير مسائلها عائد إلى علماء الخلف.

(٣) وفي خاتم الأصل ما نصه: «وافق الفراغ من نسخه في سابع عشرين صفر الخير، سنة تسع وسبعين وثمان مائة على يد العبد الفقير المعترف بالتقصير، من ليس لفضل مولاه ناسي: محمد بن محمد بن أحمد العباسي، غفر الله ذنوبه، وستر عيوبه، إنه على ما يشاء قدير، وبالإجابة جدير». والعباسي المذكور سبق ضمن تلامذة المصنِّف في القسم الدراسي برقم (٨٨)، ومترجَمٌ في الضوء اللامع (٩/٢٥).

وفي نهاية النسخة (ب): تم بعون الله الكريم الوهاب، والحمد لله وحده، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وصلى الله على نبينا محمد المبعوث بالهدى والبينات، وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فلقد أسفر البحث عن عدد من النتائج المهمة يمكن إيجازها في الآتي:

١. يُعدّ العلامة أبو عبدالله محمد بن سليمان الكافِيَجي الحنفي من العلماء المشاركين في فنون عديدة، ومن ذوي الفكر الإبداعي الذي لا يقف عند عمل السابقين، بل يؤكد على أهمية التجديد في إخراج العلوم، والتصنيف في الفنون.

٢. اهتمام الكافيجي بمناوأة الجمود والتعصب المذهبي رغم انتشار هذه الظاهرة في عصره وتأكيده على ضرورة العودة إلى منهج السلف القائم على استلهام الأحكام من نصوص الشريعة وقواعدها.

٣. يُعتبر «الكتاب الوجيز النظام في إظهار موارد الأحكام» من الآثار الأصولية النادرة التي طرقت موضوع الموازنة بين منهج السلف والخلف في الفكر الأصولي، والتأكيد على أهمية كلا المنهجين، وإظهار محاسن كل منهج، وعدم التنكب لأيٍّ منها.

وثمة جملةٌ من التوصيات يؤكد عليها الباحث، ومنها:

١. العناية بإبراز الجانب التأصيلي وظاهرة التقعيد في آثار العلامة أبي عبدالله الكافِيَجي، وإفراد ذلك بدراسات نظرية تطبيقية.

٢. الاهتمام بآثار العلامة الكافِيَجي، والعمل على إخراجها دراسةً وتحقيقًا، نظرًا للفكر التجديدي الذي يحمله هذا العَلَم في عصرٍ برزت فيه ملامح الجمود والتقليد.

أسأل الله عز وجل أن يتقبل هذا العمل، ويجعله خالصًا لوجهه، صوابًا على منهاج شرعه، وأن يبارك فيه وينفع به، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلّم، والحمد لله رب العالمين.

فهرس المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. الإبانة الكبرى، لأبي عبدالله عبيد الله بن محمد العكبري المعروف بابن بطة، تحقيق/ رضا معطي وعثمان الأثيوبي ويوسف الوابل والوليد النصر، دار الراية، الرياض، ١٤٠٩-١٤١٨هـ.

٣. أبجد العلوم، لأبي الطيب محمد صدّيق خان القنّوجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٧م.

٤. الإبهاج شرح المنهاج، لتقي الدين السبكي وابنه تاج الدين، تحقيق/ د. شعبان إسماعيل، المكتبة المكية بمكة، ودار ابن حزم ببيروت، ط١، ١٤٢٥هـ.

٥. الإتقان في علوم القرآن، لجلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق/ فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ.

٦. الإحكام في أصول الأحكام، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، تحقيق/ أحمد شاكر، مكتبة الآفاق، القاهرة، ط١، ١٤٠٤هـ.

٧. الإحكام في أصول الأحكام، لأبي الحسن سيف الدين علي بن محمد الآمدي، تحقيق د.سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٣، ١٤١٨هـ.

٨. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٥هـ.

٩. أساس القياس، لأبي حامد محمد الغزالي الشافعي، تحقيق/ د.فهد بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤١٣هـ.

١٠. الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، لعلي بن محمد القاري الحنفي، تحقيق/د.محمد لطفي الصباغ، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٦هـ.

١١. الأعلام، لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط١٠، ١٩٩٢م.

١٢. أصول السرخسي، لأبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهيل السرخسي

الحنفي، تحقيق/ أبي الوفا الأفغاني، دار الكتب العلمية، لبنان، ط١، ١٤١٤هـ (مصورة عن طبعة إحياء المعارف النعمانية بالهند).

١٣. الإكليل في استنباط التنزيل، لجلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق/ سيف الدين الكاتب، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠١هـ.

١٤. الأمثال، لأبي محمد عبدالله بن محمد بن جعفر المعروف بأبي الشيخ الأصبهاني، تحقيق/ د. عبدالعلي حامد، الدار السلفية، بومباي، ط٢، ١٤٠٨هـ.

١٥. إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، لإسماعيل باشا البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ.

١٦. البحر المحيط، لأبي حيان محمد بن يوسف الأندلسي، تحقيق/ صدقي جميل، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠هـ.

١٧. البحر المحيط، لبدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله الزركشي الشافعي، تحقيق/ لجنة من علماء الأزهر، دار الكتبي، القاهرة، ط١، ١٤١٤هـ.

١٨. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، لمحمد بن علي الشوكاني، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، بدون تاريخ.

١٩. بدائع الزهور في وقائع الدهور، لمحمد بن أحمد بن إياس المصري الحنفي، مطابع الشعب، القاهرة، ١٩٦٠م.

٢٠. البدع، لأبي عبدالله محمد بن وضاح المرواني القرطبي، تحقيق/ عمرو عبدالمنعم سليم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط١، ١٤١٦هـ.

٢١. البرهان في علوم القرآن، لبدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله الزركشي الشافعي، تحقيق/ د. يوسف المرعشلي و جمال الذهبي وإبراهيم الكردي، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ.

٢٢. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، لجلال الدين عبدالرحمن بن

أبي بكر السيوطي، تحقيق/ محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية، بيروت، بدون تاريخ.

٢٣. بغية الملتمس في سباعيات حديث مالك بن أنس، لأبي سعيد خليل بن كيكلدي العلائي، تحقيق/ حمدي السلفي، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.

٢٤. تاج العروس من جواهر القاموس، لأبي الفيض محمد المرتضى الزبيدي، دار الهداية.

٢٥. تاريخ ابن خلدون، المسمى ديوان المبتدأ والخبر، لأبي زيد عبدالرحمن ابن محمد بن خلدون الحضرمي الأشبيلي، تحقيق/ خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٤٠٨هـ.

٢٦. تاريخ الأدب العربي، لكارل بروكلمان، النسخة العربية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١، ١٩٩٥م.

٢٧. تاريخ دمشق، لأبي القاسم ابن عساكر الدمشقي، تحقيق/ عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.

٢٨. التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، لعلاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان بن أحمد المرداوي الحنبلي، تحقيق/ د. عبدالرحمن الجبرين و د. عوض القرني و د. أحمد السراح، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٢١هـ.

٢٩. تشنيف المسامع بجمع الجوامع، لبدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله الزركشي الشافعي، تحقيق/ د. سيد عبدالعزيز و د. عبدالله ربيع، مؤسسة قرطبة، مصر، ط١، ١٤١٨هـ.

٣٠. تعليل الأحكام، للأستاذ محمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠١هـ.

٣١. التقرير لأصول فخر الإسلام البزدوي، لأكمل الدين محمد البابرتي الحنفي، تحقيق/ د. عبدالسلام صبحي حامد، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ١٤٢٦هـ.

٣٢. التقرير والتحبير بشرح التحرير، لابن أمير الحاج، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ١٣١٦هـ.

٣٣. تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، لأبي الفضل أحمد ابن علي بن محمد المعروف بابن حجر العسقلاني، تحقيق/ عبدالله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

٣٤. التلخيص في أصول الفقه، لإمام الحرمين أبي المعالي عبدالملك بن عبدالله الجويني الشافعي، تحقيق/ د. عبدالله جولم النيبالي وشبير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ.

٣٥. التلويح على التوضيح، لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، (مصورة عن طبعة محمد علي صبيح، مصر، ١٣٧٧هـ).

٣٦. التمهيد في أصول الفقه، لأبي الخطاب محفوظ الكلوذاني الحنبلي، تحقيق/د.مفيد أبو عمشة و د.محمد علي إبراهيم، المكتبة المكية، مكة المكرمة، ومؤسسة الريان، بيروت، ط٢، ١٤٢١هـ.

٣٧. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لأبي عمر ابن عبدالبر، تحقيق/ جماعة من العلماء بإشراف وزارة الأوقاف المغربية، مطبعة فضالة، المغرب، ط٢، ١٤٠٢هـ.

٣٨. تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل، لأحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، تحقيق/ علي العمران ومحمد عزيز شمس، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط١، ١٤٢٥هـ.

٣٩. التيسير في قواعد علم التفسير، لمحمد بن سليمان الكافيجي، تحقيق/ ناصر بن محمد المطرودي، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤١٠هـ.

٤٠. جامع بيان العلم وفضله، لأبي عمر ابن عبدالبر، تحقيق/ أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، الدمام، ط١ / ١٤١٤هـ.

٤١. تيسير التحرير شرح كتاب التحرير، لمحمد أمين المعروف بأمير باد شاه الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت، مصورة عن طبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٥١هـ.

٤٢. الجواهر المضيّة في طبقات الحنفية، لأبي محمد عبدالقادر بن محمد القرشي، تحقيق/ د.عبدالفتاح محمد الحلو، مكتبة البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٧٦م.

٤٣. حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط٢، ١٣٥٦هـ.

٤٤. الحدود في الأصول، لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي المالكي، تحقيق/ د. نزيه حماد، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط١، ١٤٢٠هـ.

٤٥. حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، لجلال الدين عبدالرحمن ابن أبي بكر السيوطي، تحقيق/ محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ط١، ١٣٨٧هـ.

٤٦. حماسة الخالديين المسمى بالأشباه والنظائر من أشعار المتقدمين والجاهليين والمخضرمين، للخالديَين: أبي بكر محمد بن هاشم، وأبي عثمان سعيد بن هاشم، تحقيق/ د.محمد علي دقة، وزارة الثقافة بسوريا، ١٩٩٥م.

٤٧. خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، لمحمد أمين المحبي الحموي الدمشقي، دار صادر، بيروت.

٤٨. ديوان الإسلام، لأبي المعالي محمد بن عبدالرحمن الغزي، تحقيق/ سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ.

٤٩. رسالة في بيان المعجزات، لمحمد بن سليمان الكافيجي، مخطوطة شستربتي برقم (٣٥١٩).

٥٠. الرمز في علم الاستبدال، لمحمد بن سليمان الكافيجي، مخطوطة شستربتي برقم (٣٢٠١).

٥١. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، لتاج الدين عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي السبكي، تحقيق/ علي معوض و عادل عبدالموجود، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ.

٥٢. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لشهاب الدين محمود بن عبدالله الآلوسي، تحقيق/ علي عبدالباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.

٥٣. الزهد الكبير، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق/عامر حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط٣، ١٩٩٦م.

٥٤. زهر الأكم في الأمثال والحكم، للحسن بن مسعود اليوسي، تحقيق/ د.محمد حجي و د.محمد الأخضر، دار الثقافة، المغرب، ط١، ١٤٠١هـ.

٥٥. سلسلة الأحاديث الصحيحة، لمحمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، ١٤١٥هـ.

٥٦. سلسلة الأحاديث الضعيفة، لمحمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، ١٤١٥هـ.

٥٧. سنن ابن ماجه، لأبي عبدالله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق/ محمد فؤاد عبدالباقي، دار الحديث، القاهرة، ١٤١٤هـ.

٥٨. سنن أبي داود، لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق/ محمد عوامة، المكتبة المكية، مكة المكرمة، ط١، ١٤١٩هـ.

٥٩. سنن الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، تحقيق/ أحمد شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٥هـ.

٦٠. سنن الدارمي، لأبي محمد عبدالله بن عبدالرحمن الدارمي، تحقيق/ فواز زمرلي و خالد العلمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.

٦١. السنن الكبرى، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق/ محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.

٦٢. زاد المسير في الفهرست الصغير، لجلال عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق/ د.يوسف المرعشلي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١، ١٤٢٨هـ.

٦٣. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لأبي الفلاح عبدالحي بن العماد الحنبلي، مكتبة القدسي، ١٣٥١هـ.

٦٤. شرح الإعراب عن قواعد الإعراب، لمحمد بن سليمان الكافيجي، مخطوطة جامعة الملك سعود برقم (١٠٩٨).

٦٥. شرح تنقيح الفصول، لشهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن القرافي المالكي، تحقيق/ طه عبدالرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط٢، ١٤١٤هـ.

٦٦. شرح السنة، لأبي محمد الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق/ شعيب الأرناؤوط وزهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ.

٦٧. شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، لعضد الدين عبدالرحمن بن أحمد الأيجي الشيرازي، مراجعة وتصحيح/ د. شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤٠٦هـ.

٦٨. شرح العقيدة الطحاوية، لعلي بن علي المعروف بابن أبي العز الحنفي الدمشقي، تحقيق/ د.عبدالله بن عبدالمحسن التركي وشعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٤١٢هـ.

٦٩. الشريعة، لأبي بكر محمد بن الحسين الآجري البغدادي، تحقيق/ د.عبدالله بن عمر الدميجي، دار الوطن، الرياض، ط٢، ١٤٢٠هـ.

٧٠. شعب الإيمان، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق/ د.عبدالعلي حامد، الدار السلفية، بومباي، ط١، ١٤٢٣هـ.

٧١. شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، لأبي حامد محمد الغزالي، تحقيق/ د.حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٣٩٠هـ.

٧٢. شرح مختصر الروضة، لنجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبدالقوي الطوفي الحنبلي، تحقيق/ د.عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ.
٧٣. الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، لطاشكبري زاده، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٥هـ.
٧٤. صحيح البخاري، لأبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري، دار الجيل، بيروت، (مصورة عن الطبعة اليونينية).
٧٥. صحيح مسلم، لمسلم بن حجاج القشيري النيسابوري، تحقيق/ محمد فؤاد عبدالباقي، المكتبة الإسلامية، إستنبول، ط١، ١٣٧٤هـ.
٧٦. الضعفاء الكبير، لأبي جعفر محمد بن عمر العُقيلي، تحقيق/ عبدالمعطي قلعجي، دار المكتبة العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ.
٧٧. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، لمحمد بن عبدالرحمن السخاوي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، بدون تاريخ.
٧٨. الطبقات السنية في تراجم الحنفية، لتقي الدين بن عبدالقادر التميمي الغزي الحنفي، تحقيق/ د.عبدالفتاح محمد الحلو، دار الرفاعي، الرياض، ط١، ١٤٠٣هـ.
٧٩. طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين عبدالوهاب بن السبكي الشافعي، دار المعرفة، بيروت، ط٢، بدون تاريخ.
٨٠. الطبقات الكبرى، لمحمد بن سعد بن منيع الزهري، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.
٨١. العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي، تحقيق/ د. أحمد ابن علي سير المباركي، ط١، ١٤١٠هـ.
٨٢. فرائد بحر الفوائد، لمحمد بن سليمان الكافيجي، مخطوطة شستربتي برقم (٣٥١٩).

٨٣. العقد المنظوم في الخصوص والعموم، لشهاب الدين أحمد بن إدريس ابن عبدالرحمن القرافي المالكي، تحقيق/محمد علوي بنصر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٤١٨هـ.

٨٤. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد المعروف بابن حجر العسقلاني، تحقيق/محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، القاهرة، ط٤، ١٤٠٨هـ.

٨٥. فتح المجيد شرح كتاب التوحيد، لعبدالرحمن بن حسن بن محمد بن عبدالوهاب، عناية/ محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ط٧، ١٣٧٧هـ.

٨٦. فصول البدائع في أصول الشرائع، لمحمد بن حمزة الفناري الحنفي، مطبعة يحيى أفندي، ١٢٨٩هـ.

٨٧. الفصول في الأصول، لأبي بكر الجصاص الرازي الحنفي، تحقيق/ د. عجيل بن جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط١، ١٤٠٥هـ.

٨٨. فضل علم السلف على علم الخلف، مطبوع ضمن مجموع رسائل ابن رجب، عناية/ طلعت الحلواني، مكتبة الفاروق الحديثة، القاهرة، ط١، ١٤٢٤هـ.

٨٩. الفقيه والمتفقه، لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الشافعي المعروف بالخطيب البغدادي، تحقيق/ عادل بن يوسف العزازي، دار ابن الجوزي، الدمام، ط١، ١٤١٧هـ.

٩٠. الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط، (مجموعة الفقه وأصوله، الحديث النبوي، القراءات، التجويد)، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت، الأردن.

٩١. الفوائد البهية في تراجم الحنفية، لمحمد بن عبدالحي اللكنوي، تصحيح وتعليق/محمد النعساني، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

٩٢. فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، لعبدالعلي محمد بن نظام الدين الأنصاري، دار صادر، بيروت، مصورة عن الطبعة الأميرية، بولاق، ١٣٢٢هـ.

٩٣. فيض القدير شرح الجامع الصغير، لعبدالرؤوف الحدادي المناوي القاهري، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٣٥٦هـ.

٩٤. القاموس المحيط، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تحقيق/ مكتب التحقيق بمؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠٧هـ.

٩٥. قواطع الأدلة في أصول الفقه، لأبي المظفر منصور بن محمد بن عبدالجبار السمعاني الشافعي، تحقيق/د. عبدالله بن حافظ بن أحمد الحكمي و د. علي بن عباس الحكمي، ط١، ١٤١٨هـ.

٩٦. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، لعز الدين أبي محمد عبدالعزيز ابن عبدالسلام الشافعي، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

٩٧. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، لعلاء الدين عبدالعزيز بن أحمد البخاري الحنفي، تعليق وتخريج/ محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤١١هـ.

٩٨. كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، لإسماعيل بن محمد العجلوني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١.

٩٩. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لمصطفى بن عبدالله الرومي الحنفي المعروف بحاجي خليفة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ.

١٠٠. الكفاية في علم الرواية، لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الشافعي المعروف بالخطيب البغدادي، تقديم/ محمد التيجاني، ومراجعة/ عبدالحليم محمد و عبدالرحمن حسن محمود، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط٢، بدون تاريخ.

١٠١. الكليات، لأبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي الحنفي، تحقيق/ د. عدنان درويش و محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٣هـ.

١٠٢. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، لعلي بن حسام الهندي، تحقيق/ بكري حياني وصفوة السقا، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٥، ١٤٠١هـ.

١٠٣. الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، لنجم الدين محمد بن محمد الغزي، تحقيق/ خليل منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.

١٠٤. لب اللباب في تحرير الأنساب، لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار صادر، بيروت.

١٠٥. لسان العرب، لابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري، دار صادر، بيروت.

١٠٦. لطائف الإشارات، لعبد الكريم بن هوازن القشيري، تحقيق/ إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط٣.

١٠٧. المحصول في علم الأصول، للفخر الرازي الشافعي، تحقيق/ د.طه جابر العلواني، مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط١، ١٣٩٩-١٤٠١هـ.

١٠٨. المدخل إلى السنن، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق/د. محمد الأعظمي، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت.

١٠٩. مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول، لمحمد بن فراموز الشهير بالملاّ خسرو، طبعة المكتبة الأزهرية المصورة عن الطبعة البوسنوية، ومعها حاشية الشيخ الأزميري، ١٢٨٥هـ.

١١٠. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، لعلي بن سلطان محمد القاري، تحقيق/ جمال عيتاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ

١١١. المستصفى من علم الأصول، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الشافعي، دار صادر، بيروت، مصورة عن الطبعة الأميرية، بولاق، ١٣٢٢هـ.

١١٢. المسند، لأبي داود سليمان بن داود الفارسي الطيالسي، تحقيق/ د. محمد بن عبد المحسن التركي، دار هجر، القاهرة، ط١، ١٤١٩هـ.

١١٣. المسند، لأبي عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٤هـ.

١١٤. المسند، لأبي يعلى أحمد بن علي الموصلي، تحقيق/ حسين أسد، دار المأمون، دمشق، ط١، ١٤١٤هـ.

١١٥. المسند، للشهاب محمد بن سلامة بن جعفر القضاعي، تحقيق/ حمدي السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠٧هـ.

١١٦. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، لأحمد بن محمد بن علي الفيومي، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٧م.

١١٧. المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر، لبدر الدين محمد بن عبدالله الزركشي الشافعي، تحقيق/ حمدي عبدالمجيد السلفي، دار الأرقم، الكويت، ط١، ١٤٠٤هـ.

١١٨. معجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة، اعتنى به/ مكتب تحقيق التراث بمؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.

١١٩. معجم المقاييس في اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق/ شهاب الدين أبي عمرو، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.

١٢٠. معراج الطبقات ورافع الدرجات لأهل الفهم والثقات، لمحمد بن سليمان الكافيجي، مخطوطة لايبزج برقم (٣٩٣).

١٢١. معرفة الصحابة، لأبي نعيم أحمد بن عبدالله الأصبهاني، تحقيق/ عادل العزازي، دار الوطن، الرياض، ط١، ١٤١٩هـ.

١٢٢. مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية أهل العلم والإرادة، لأبي عبدالله محمد ابن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية، تحقيق/علي حسن عبدالحميد الحلبي، دار ابن عفان، الخبر، ط١، ١٤١٦هـ.

١٢٣. مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، لأحمد بن مصطفى الشهير بطاشكبري زاده، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.

١٢٤. مفردات ألفاظ القرآن، للحسين بن الفضل المعروف بالراغب الأصفهاني، تحقيق/ صفوان الداوودي، دار القلم، دمشق، ط٢، ١٤١٨هـ.
١٢٥. المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، للشمس محمد بن عبدالرحمن السخاوي، تحقيق/ محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.
١٢٦. منتهى الوصول والأمل علمي الأصول والجدل، لأبي عمرو عثمان بن عمرو بن أبي بكر المعروف بابن الحاجب المالكي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.
١٢٧. المنجم في المعجم، لجلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، مخطوط بالمكتبة الأزهرية برقم (٢٤٩١).
١٢٨. المنطق، لأبي علي الحسين بن عبدالله بن سينا، نسخة مطبوعة مصورة، بدون تاريخ.
١٢٩. منهاج السنة النبوية، لأبي العباس أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، تحقيق/ د.محمد رشاد سالم، مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٤٠٥هـ.
١٣٠. موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان، لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، حققه وخرج نصوصه/ حسين سليم الداراني و عبده كوشك، دار الثقافة العربية، دمشق، ط١، ١٤١١هـ.
١٣١. الموافقات، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي المالكي، تحقيق/ عبدالله دراز، دار المعرفة، بيروت.
١٣٢. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، للشمس أبي عبدالله محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق/ علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٢هـ.
١٣٣. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، لجمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغرى بردى، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط١، ١٣٤٩هـ.

١٣٤. نزهة المعرب في المشرق والمغرب، لمحمد بن سليمان الكافيجي، مخطوطة المكتبة الأزهرية برقم (٧٢٨٦).

١٣٥. نشاط الصدور شرح كتب الفرح والسرور، لأبي عبدالله محمد بن سليمان الكافيجي، تحقيق/ حسن أوزأر، دار الإرشاد، اسطنبول، ط١، ١٤٣٢هـ.

١٣٦. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، د.أحمد الريسوني (رسالة ماجستير)، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ط٤، ١٤١٦هـ.

١٣٧. نظم العقيان في أعيان الأعيان، لجلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق/ فيليب حتي، المكتبة العلمية، بيروت.

١٣٨. نظم المتناثر من الحديث المتواتر، لأبي عبدالله محمد بن جعفر الكتاني، دار الكتب السلفية، مصر، ط٢.

١٣٩. نهاية الوصول في دراية الأصول، لصفي الدين محمد بن عبدالرحيم الأرموي الهندي الشافعي، تحقيق/ د. صالح اليوسف و د. سعد السويح، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، ط١، ١٤١٦هـ.

١٤٠. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون، لإسماعيل باشا البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ.

- البرامج الآلية ومواقع الشبكة:

١٤١. خزانة التراث، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، الإصدار الأول.

١٤٢. http://www.bettermedicine.com/article/dysentery

فهرس المحتويات

نظرية النسبية في دلالة الألفاظ

دراسة أصولية نقدية

إعداد:
د. مصطفى بن كرامة الله مخدوم
قسم الدراسات الإسلامية
كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة طيبة

المقدمة

أحمد الله حمد الشاكرين، وأشهد بوحدانيته شهادة المخلصين، وأقر بإحسانه إقرار الخاضعين، وأثني عليه بعظيم نعمته ثناء العارفين، وأستغفره لذنوبي استغفار النادمين.

وأصلي وأسلم على النبي الأمين، ورسول رب العالمين، وأشرف الخلق أجمعين، وآله الطاهرين، وصحابته الميامين.... أما بعد:

فإن نزول الوحي، وبعثة الرسول نعمة عظمى، ومنة كبرى على البشرية، أوردها رب العالمين في آية الامتنان على أهل الإيمان، فقال سبحانه: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿١٦٤﴾﴾ [آل عمران].

فكانت الأمة قبل نزول الوحي وبعثة الرسول تعيش في جاهلية جهلاء، وضلالة عمياء حتى انتقلوا بعد ذلك إلى رتبة خير الأمم، وصاروا أعمق الناس علمًا، وأزكاهم نفوسًا، وذلك بسبب نصوص الوحي التي تهدي الناس إلى الحقائق، وترشدهم إلى المصالح، وتدفع عنهم المفاسد، وتنير لهم الطريق إلى الحياة الفاضلة الكريمة، التي يتطلع إليها الإنسان السوي.

ولكن نصوص الوحي لا تكون كذلك، ولا تحقق تلك الأهداف إلا إذا

فهمها الناس على الوجه الصحيح، الذي أراده الله تعالى ورسوله الكريم، أما لو حرفت هذه النصوص، وسلط عليها التأويل والتبديل والتعطيل، فإنها لا تكون هداية للناس، ولا نعمة عليهم، ففهم الوحي على الوجه الصحيح شرط في انتفاع الخلق بهذه النصوص.

قال الإمام ابن القيم: (صحة الفهم وحسن القصد من أعظم نعم الله التي أنعم بها على عبده، بل ما أعطي عبد عطاء بعد الإسلام أفضل ولا أجل منهما، بل هما ساقا الإسلام، وقيامه عليهما...)[1].

وقد بذل الأصوليون جهودا كبيرة في توضيح منهج تفسير هذه النصوص، والطريقة الصحيحة في فهمها وبيانها، نظرًا لخطورة قراءة النص، وحرصًا على حماية هذه النصوص من العبث والتحريف، فكانت عنايتهم بمباحث الألفاظ أعظم من غيرها، بحيث صارت هي أطول المباحث الأصولية، وأهمها عند الأصوليين.

قال الإمام الغزالي: (هذا القطب هو عمدة أصول الفقه)[2]، وذكر الإمام بدر الدين الزركشي أن معظم نظر الأصولي في دلالات الصيغ، وأن مسائل الألفاظ هي أعظم مباحث أصول الفقه[3].

وهذا مبني على إدراكهم بأن الألفاظ طريق المعاني، وأنها تختلف باختلاف الألفاظ.

وباب البيان عند الأصوليين يعنى مباشرة بتفسير النصوص، وتحديد المنهجية العلمية في ذلك، والمعنى اللغوي للبيان يدل على وظيفته وقوة صلته بتفسير النصوص، فالبيان أصله الكشف والإظهار.

(١) إعلام الموقعين ١/ ٨٧.
(٢) المستصفى ٢/٣.
(٣) البحر المحيط ٢/٥.

قال الجاحظ: (البيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير)[1].

وأول الأصوليين عناية بالبيان هو الإمام الشافعي؛ إذ عقد له عنوانًا خاصًا في كتابه الرسالة، التي تعد عند الجمهور أول المدونات الأصولية، وبدأ ببيان تنوعه، فقال: (البيان اسم جامع لمعان مجتمعة الأصول متشعبة الفروع)[2].

ثم شرع في تفصيل أنواع البيان وأساليبه، موضحًا كلامه بالأمثلة من نصوص الوحي، ومركزا على أهمية اللغة العربية في معرفة ذلك.

كما ساهم علماء الحنفية[3] في تأصيل قضايا تفسير النصوص وحصروا البيان الشرعي في خمسة أنواع، وهي: (بيان التقرير، وبيان التفسير، وبيان التغيير، وبيان التبديل، وبيان الضرورة)، ولكن الذي يرتبط منها مباشرة بموضوعنا هو بيان التفسير.

وقد عني المناطقة أيضًا بمباحث الألفاظ، وعقدوا لها بابًا في كتب المنطق بناء على أهمية الألفاظ، وأثرها الكبير في تشكل المعاني الذهنية، مع أن الأصل في علم المنطق هو البحث في المعاني العقلية، وليس في الألفاظ[4].

بل إنهم بحثوا أيضًا في العلاقة بين الألفاظ والمعاني، وحصروها في الأنواع الخمسة المعروفة، وهي: الترادف، والتشاكك، والتخالف، والتواطؤ، والاشتراك[5].

وقد تعرضت نصوص الوحي عبر التاريخ لحملات التحريف والتأويل والعبث بمعانيها، على أيدي بعض الطوائف والأشخاص: كالباطنية والفلاسفة والمتكلمين

---

(١) البيان والتبيين ١/٧٦.

(٢) الرسالة للشافعي ص ٢١.

(٣) انظر: أصول السرخسي ٢/٢٦، وكشف الأسرار للبخاري ٣/٨٢٤-٨٣٧.

(٤) انظر: شرح الملوي على السلم ص ٥٥.

(٥) المصدر السابق ص ٦٩-٧١.

الذين تأثروا بمناهج اليونان في البحث والتفكير، بالإضافة إلى الصراعات الطائفية والمذهبية، التي دفعت بعضهم إلى توظيف النصوص في إدارة الصراع، وإضفاء الشرعية على الممارسات من خلال الإسقاط على الواقع.

وقد قام العلماء الثقات بدورهم في حماية الحقيقة، وحراسة الوحي، منطلقين من الشعور بالأمانة والمسؤولية التي تحملوها، ومستشعرين بقوله ﷺ: (يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تأويل الجاهلين، وانتحال المبطلين، وتحريف الغالين)(١).

وذكر ابن القيم أن المحرفين تسلطوا على نصوص الدين بالتأويلات الباطلة، ولولا أن الله تعالى حرس الدين بعدول العلماء لجرى عليه ما جرى على الأديان السالفة(٢).

وقد عاد الأمر جذعة في هذا العصر، الذي فتن فيه بعض العرب والمسلمين بثقافة الغرب وحضارته، فحاولوا إعادة تفسير الإسلام، وتأويل نصوصه بما يتناسب مع العقلية الغربية، دون التزام بمنهج التفسير، الذي قرره العلماء عبر القرون السابقة، بل تمردوا على قواعد اللغة ومناهج الأصول، وأعطوا حق التفسير لكل أحد، واخترعوا لنا نظريات زعموا أنها علمية، وأخضعوا لها نصوص القرآن والسنة، فكانت نتائج القراءة أحكامًا غريبة، وأفكارًا شاذة، لا صلة لها بالدين ونصوصه.

إن الاختلاف في تفسير النص الشرعي ظاهرة مألوفة لدى العلماء عبر

---

(١) رواه أحمد ٣٤٤/١، والبيهقي ٢٠٩/١٠، وابن عساكر ٣٨/٧ - ٢٣٦/٤٣- ٢٢٥/٥٤، والطحاوي في مشكل الآثار ١٧/١٠، وابن عبدالبر في التمهيد ٥٨/١، وتمام الرازي في الفوائد ٣٥٠، وأبو زرعة في الجرح والتعديل ١٧/٢، والعقيلي ٩/١، وأبو طاهر في معجم السفر ٤٦٣/١، وصححه الإمام أحمد، وقواه ابن القيم والعلائي، وحسنه القاسمي لتعدد طرقه، وضعفه العقيلي، وابن عدي.

انظر: الكامل في الضعفاء لابن عدي ٣١/٣، والضعفاء للعقيلي ٩/١، والإصابة ٢٢٥/١، ولسان الميزان ٧٧/١، وطريق الهجرتين ٥٢٢/١، ومفتاح دار السعادة ١٦٣/١، والآداب الشرعية ٥٧/٢، وكنز العمال ٧٧/١٠، وفتح المغيث ٢٩٧/١، وقواعد التحديث ص ٤٩.

(٢) الصواعق المرسلة لابن القيم ٤٠٠/٢.

التاريخ كما اختلفوا في تفسير قوله تعالى عن مصارف الزكاة: ﴿وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة:٦٠]، وفي تفسير الزينة الظاهرة للمرأة في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ [النور:٣١].

لكن خلافهم في تفسير هذه النصوص يقوم على منهج استنباطي منضبط، محدد المعالم، ينطلق من النصوص وسياقها، ولغة العرب وبيانها، لكن الفكر الحداثي الليبرالي المعاصر ينطلق من منهج غربي مختلف، وطريقة فوضوية تقوم على الأهواء والأذواق والاستحسان العقلي المجرد والتأويل بلا دليل، مما نتج عنه عبث بالغ بالنصوص الشرعية وتفسيرها، بما يتوافق مع العقلية الغربية والأفكار الليبرالية.

إن من أخطر النظريات الليبرالية المخترعة: **نظرية النسبية في دلالات الألفاظ**، وهي النظرية التي سأخصها بالدراسة في هذا البحث.

خطة البحث:

وقد رأيت ترتيب هيكل البحث على النحو الآتي:

المقدمة، وفيها تعريف إجمالي بموضوع البحث، وخطته، وبجهود الأصوليين في تحديد منهج تفسير النصوص.

المبحث الأول: في نشأة هذه النظرية، وجذورها التاريخية.

المبحث الثاني: في تعريف المصطلحات الرئيسة الواردة في عنوان البحث.

المبحث الثالث: في شرح نظرية النسبية في دلالات الألفاظ، وذكر بعض النماذج التطبيقية لها.

المبحث الرابع: في إبطال نظرية النسبية، وبيان تهافتها.

المبحث الخامس: في ذكر بعض القواعد المهمة في تفسير النصوص.

الخاتمة: وفيها أبرز النتائج التي توصل إليها الباحث.

الفهارس، وتحتوي على فهرس لأهم المراجع وفهرس للموضوعات .

منهجية البحث:

لقد حرصت في بحثي على المنهج التالي:

١. التزام الموضوعية وأصول المنهج العلمي.

٢. توثيق المسائل بنقل كلام الأئمة والعلماء،الدال على المعنى المقصود.

٣. توثيق الأقوال المنقولة، وعزوها إلى مصادرها، والاكتفاء بذكر اسم الكتاب واسم المؤلف في هوامش البحث وتأجيل ذكر بيانات الطبعة إلى فهرس المراجع.

٤. عزو الآيات القرآنية إلى مواضعها وكتابتها بالخط العثماني.

٥. تخريج الأحاديث من مصادرها الأصلية دون التزام بتصحيح أو تضعيف.

أسأل الله تعالى أن يتقبل مني هذه المساهمة المتواضعة في حراسة الوحي، وحماية نصوصه من العبث والتحريف، وأن يجعل ذلك في ميزان حسناتي يوم القيامة، والله الموفق.

المبحث الأول
في نشأة هذه النظرية وجذورها التاريخية

نظرية النسبية في دلالات الألفاظ لها جذور قديمة، قام أصحابها بحفر قبور التاريخ ليستخرجوا منها هذه النظريات[١] فنظرية النسبية في الحقائق مقولة قال بها بعض فلاسفة اليونان مثل: بروتاغوراس وهرقليطس، وسماهم علماء المسلمين بالسوفسطائية[٢]، وهم الذين ينكرون وجود حقائق ثابتة، ويرون أن الحقيقة نسبية بحسب الأشخاص.

ويذكر بروتاغوراس في كتابه (عن الحقيقة): أن الإنسان هو مقياس الأشياء جميعها، فهو مقياس وجود ما يوجد، ومقياس وجود ما لا يوجد، فإذا قال: إن الشيء الفلاني موجود فهو موجود بالنسبة له، وإن قال: إنه غير موجود فهو غير موجود بالنسبة له[٣]، فجعل الحقائق نسبية تابعة لاعتقاد الأشخاص.

ولهذا قال أبو إسحاق الإسفرائيني عن مقالة التصويب للمجتهدين: "مذهب أوله سفسطة وآخره زندقة"[٤].

(١) انظر اعترافهم بذلك في إشكاليات القراءة لأبي زيد ٤٩ - ونقد النص لعلي حرب ٧٨

(٢) يرى بعض العلماء أنها نسبة إلى السفسطة باليونانية بمعنى الحكمة المموهة أو الغلط، وليست نسبة لطائفة، ويرى آخرون أنها نسبة لطائفة تتبع فيلسوفًا معينًا اسمه سوفسطا.
انظر: البرهان ٩٦/١، ومجموع الفتاوى ١٣٥/١٩، والفتاوى الكبرى ٤٤/٥، والمسودة ص ٥٠١، وشرح المقاصد للتفتازاني ٣٠/١.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ١٣٥/١٩، والفصل لابن حزم ١٧/١، ومناهج البحث للنشار ص ١٩١، ومدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان للنشار ص ٧٠-٧١.

(٤) انظر: سير أعلام النبلاء ٣٥٥/١٧، وطبقات الشافعية لابن الصلاح ٣١٣/١، ٥٢٥، والوافي بالوفيات ٧٠/٦، ومنهاج السنة ٨٦/٢، والبحر المحيط ٥٣٤/٤، والبرهان للجويني ٨٦١/٢.

وشرحه الإمام ابن تيمية فقال: يعني: أن السفسطة جعل الحقائق تتبع العقائد... وأما كون آخره زندقة فلأنه يرفع الأمر والنهي والإيجاب والتحريم والوعيد... ويبقى الإنسان إن شاء أن يوجب وإن شاء أن يحرم... وتستوي الاعتقادات والأفعال، وهذا كفر وزندقة(١).

فالسفسطائية يقولون: لا توجد حقيقة مطلقة، وإنما يشكل الإنسان الحقيقة بحسب ما يظهر له، فما اعتقده حقيقة فهو حقيقة عنده، ولا مجال للتصويب والتخطئة، وهذه هي النظرية الأساسية التي تدخل فيها نسبية الدلالة في النص.

وهو أيضًا ما ذهب إليه قديمًا بعض فلاسفة التصوف، فقالوا: كل من قال شيئًا فهو حق عنده لا ينكر عليه، ولهذا يقولون: العارف لا يكذب أحدًا، ويجوزون أن يعتقد الإنسان جميع الاعتقادات المتناقضة، كما قال شاعرهم:

عقد الخلائق في الإله عقائدا ... وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه

ومنذ سقوط الدولة العثمانية، ودخول الاستعمار بلاد المسلمين، وما جاء بعده من الانفتاح على الغرب ظهر تيار ثقافي يحاول الدمج والتقريب بين الإسلام وثقافة الغرب في ظل شيوع مرض الهزيمة النفسية التي عانى منها كثير من المسلمين.

والوضع النفسي يؤثر في فهم الإنسان للأشياء، وتفسيره للأحداث والنصوص، كما هو الحال في المنهج العقلي والخلفية الفكرية كما قال سبحانه: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ﴾ [آل عمران:٧]، فوجود مرض الزيغ في قلوبهم دفعهم إلى اتباع النصوص المتشابهة، وترك المحكمات.

وكانت هذه المحاولات تجري على يد طرفين داخلي وخارجي:

---

(١) مجموع الفتاوى ١٩/١٤٤-١٤٥.

١. أما الطرف الخارجي فيتمثل في قوى الغرب وقادة الاستعمار مثل: نابليون، واللورد كرومر، ودنلوب.

٢. وأما الطرف الداخلي فيتمثل في رموز فكرية وأدبية من أمثال: طه حسين، ورفاعة الطهطاوي، وتوفيق الحكيم، وسعد زغلول، والكواكبي، وأحمد لطفي السيد، وزكي مبارك، ومحمد هيكل، ومحمد فريد وجدي، كما يتمثل أيضًا في بعض الشخصيات الدينية من أمثال: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وعلي عبدالرزاق، ممن عرفوا بزعماء الإصلاح أو رموز المدرسة العقلية، الذين يرون أنهم قاموا بإصلاح ديني يشبه من بعض الوجوه ما قام به مارتن لوثر من الإصلاح البروتستانتي عند النصارى، ولكن زعماء الإصلاح تورطوا بسبب التأثر بالفكر الغربي في تبني بعض المقالات الشاذة، واستعمال أداة التأويل لبعض النصوص لإحداث التوافق المزعوم مع العقلية المعاصرة، كما يظهر جليًّا في موقفهم من معجزات الأنبياء، وخوارق العادات ورفضها أو تأويلها كتأويل الطير الأبابيل المذكورة في القرآن بالجدري والحصبة المنقولة عن طريق البعوض والذباب، وكتأويل انفلاق البحر لموسى بظاهرة المد والجزر الطبيعية[(١)].

لقد أدرك بعض القادة الغربيين -لاسيما في أمريكا- أن الإسلام واقع لا يمكن تجاهله وإقصاؤه، ولكن يمكن تعديله عن طريق إعادة تفسيره، وتأويل مبادئه وأفكاره بما يتناسب مع الفكر الغربي، ومن ثم يسهل توظيفه بعد ذلك لمواجهة الأفكار المضادة كالشيوعية، وهذا مبني على التصور الذي يزعم أن المشكلة ليست في الإسلاميين ولا في الإرهابيين، ولكن المشكلة تكمن في الإسلام نفسه، كما روج له بعض الغربيين من أمثال: فوكوياما، وهنتجتون في نظرية نهاية التاريخ وصدام الحضارات.

---

(١) انظر: تفسير جزء عم لمحمد عبده ص ١٥٥، وتفسير المنار ١/٢٨٠-٢٨٢، والشيخ مصطفى صبري ٤١٦.

ومن أقدم من تنبه لهذا المعنى المفكر سيد قطب، فكتب عام ١٩٥٢هـ مقالاً بعنوان: "إسلام أمريكاني"(١)، ذكر فيه أن الأمريكان وحلفاءهم مهتمون بالإسلام ليكافح الشيوعية في الشرق الأوسط، وأن الإسلام الذي يريدونه ليس الإسلام الذي يقاوم الاستعمار والطغيان، لكنه الإسلام الذي يكافح الشيوعية...

وقد عقدت جامعة برنستون الأمريكية عام ١٩٤٧م مؤتمرا لدراسة الشؤون الثقافية والاجتماعية في الشرق الأدنى... وكانت بحوث المؤتمر تصب في هذا المسار، وهو مزج الثقافة الغربية بالثقافة الإسلامية لإحداث تغيير حقيقي في البلاد الإسلامية.. وأن المدخل لذلك هو إحياء الفلسفة الإسلامية في القرون الوسطى، وإشاعة الحرية الفكرية، وثقافة العقل، وإحياء تراث المعتزلة، وفلاسفة التصوف.

كما عقدت الجامعة نفسها مؤتمرًا ثانيًا عام ١٩٥٣م للهدف ذاته، ولكن بصورة أوسع للوصول إلى تطوير الإسلام بما يتناسب مع ليبرالية الغرب.

وأسهم المستشرق ولفرد سميث في شرح هذا الهدف في كتابه: "الإسلام في العصر الحديث"، وأشاد فيه بالتفسير العلماني للإسلام على يد أتاتورك، ودعا باكستان للاقتداء به، وقد حاول في كتابه أن يقرر عدم تعارض الليبرالية والعلمانية مع الإسلام.

وجاء الأكاديمي الأمريكي ليونارد بيندر ليستخدم مصطلح "الليبرالية الإسلامية" في كتاب حمل الاسم نفسه، وصدر عام ١٩٨٨م، وذكر فيه أن الليبرالية السياسية لا تنجح في الشرق الأوسط إلا بوجود تيار قوي لليبرالية الإسلامية(٢).

---

(١) في كتابه دراسات إسلامية ص ١١٩.

(٢) حقيقة الليبرالية للسلمي ص ٤٦٢ – وقد استفدت منه في هذا المبحث- والإسلام والحضارة الغربية ص ١٦١.

وأصرح من استخدم مصطلح "الإسلام الليبرالي" عنوانًا لكتابه هو: تشارلز كرزمان.

وهذه شواهد تؤكد القول بأن مصطلح الإسلام الليبرالي صناعة غربية، ومصطلح مستورد من خارج حدود الأمة، ويقصد به الإسلام الذي يؤمن بالأفكار الليبرالية كالحرية المطلقة، وفصل الدين عن مصالح الحياة الدنيا.

وأخطر ما يشرح هذه النظرية التقرير الذي صدر من مؤسسة راند الأمريكية عام ٢٠٠٣م بعنوان: "إسلام حضاري ديمقراطي شركاء وموارد واستراتيجيات" كتبه شيرلي برنار، وصرح فيه بضرورة المقاربة الرشيدة لتطوير الإسلام بأسلوب إيجابي، وانطلق التقرير من كون الإسلام له تفسيرات متعددة، وقراءات متباينة، وأن الغرب يسعى إلى إسلام يتماشى مع الأوضاع الدولية...[(١)]

وصرح التقرير بأن المجددين الليبراليين هم الأكثر تجانسًا مع قيم الغرب، وهم الوسيلة الأكثر مصداقية لتطوير الإسلام[(٢)].

وقام التقرير بشرح الإسلام الليبرالي من خلال الأمثلة الجزئية التي تتمثل في رفض تعدد الزوجات، والحجاب، والحدود والقصاص، وضرب الزوجة، وأن الأقليات غير المسلمة مثل المسلمين وفقًا لمبدأ المواطنة، وأن الإسلام تشريع وفلسفة وليس دولة، وأن الجهاد مصطلح رمزي يشير للتطوير الشخصي لروح الفرد، وطالب بمشاركة المرأة في كافة المناصب، وضرورة التمسك بروح الإسلام وجوهره في سياق الزمن الحاضر دون المظاهر والشكليات.

كما دعا التقرير إلى كسر الاحتكار الأصولي في تعريف الإسلام وتفسيره وتأويله.

---

(١) التقرير ص ٨

(٢) ص ٤٩-٥١.

وقد نشأت بعد ذلك هيئات ومؤسسات لدعم هذه الأفكار وترويجها في العالم الإسلامي مثل: "المؤسسة العربية للتحديث الفكري" التي ترأسها نصر أبو زيد، ورابطة العقلانيين العرب التي انطلقت من باريس و"شبكة الإسلام الليبرالي" في إندونيسيا.

ومن أهم القضايا التي يركز عليها ما يسمى بالإسلام الليبرالي: إعادة تفسير النص الشرعي، ونقد مناهج التفسير التي يعتمدها الإسلاميون، كما صرح د. عبدالله إبراهيم العراقي بأن النجاح في نقد تفاسير النص الديني يفتح المجال للتعددية الدينية والثقافية، ويجعل الدين تجربة فردية تاريخية، وليس تجربة لاهوتية تلزم الجميع بالطاعة(١).

وهذا التصريح من د. العراقي يكشف لنا عن الهدف الحقيقي لتيار الإسلام الليبرالي ومنهج قراءة النص، وهو نزع القداسة عن النصوص الشرعية تمهيدًا لإسقاط العمل بها!!

إن أصحاب نظرية النسبية تأثروا ببعض المناهج الغربية في النقد والمعرفة، فاستصحبوها عند دراسة النص الشرعي، وعمموها في مجالات متعددة، وجعلوها حكما في القبول والرد لنصوص الوحي!! كما اعترف بذلك علي حرب(٢)، ونصر أبو زيد(٣).

فنظرية النسبية تتصل بالسفسطائية من جهة وبنظرية النسبية لأنشتاين في الفيزياء من جهة أخرى، ولكنهم عمموها على الألفاظ، وطبقوها على النصوص الشرعية -كما فعل طه حسين في تطبيق نظرية الشك لديكارت على قصص القرآن- وصارت النسبية عقيدة ليبرالية في كل شيء، حتى في دلالات الألفاظ(٤)، فكانت النتيجة أفكارًا هجينة لا تنتمي إلى النص الشرعي بنسب ولا سبب.

(١) نقلا عن كتاب حقيقة الليبرالية ص ٤٧٨-٤٧٩

(٢) في كتابه: نقد النص ص ٧٨.

(٣) في كتابه: إشكاليات القراءة ص ٤٩.

(٤) انظر: موقف الليبرالية للدميجي ص ٣٥٥.

لقد اعتمد هؤلاء في تقديم النظرية على مفردات غربية حداثية مستوردة من التراث الغربي، مثل: (الهيرمينوطيقا) و(الحفر الأركيولوجي)، وهذا يعكس لنا التأثر الكبير بالفكر الغربي الذي أحسنوا به الظن، دون الفكر الإسلامي الذي أساؤوا به الظن، فانهالوا عليه بالتأويل والتحريف والتعطيل.

والهدف الأكبر لهذه النظرية هو إسقاط قدسية النصوص الشرعية، وإخضاعها لسلطة العقل، وتجاوز الآراء التي تتبناها المدرسة الفقهية التقليدية للوصول إلى آراء تتناسب مع الفكر الغربي، والذوق المعاصر.

إنهم يزعمون التجديد والإصلاح، وتأسيس وعي مضاد لا يعترف بالثوابت الشرعية، ولا يخضع لسلطة النص الشرعي.. كل ذلك مبني على نظام معرفي مستنسخ من المناهج الغربية، ومبني على الشك والنفي لكل ما هو صادر من التراث الديني والمراجع الشرعية.

إنها في الحقيقة نظرية فوضوية تتمرد على جميع القواعد الشرعية واللغوية في قراءة نصوص الوحي، وتؤسس للأهواء والجهل بجعلها أساسًا للتفسير، وهذا التمرد مبني على فكرة حرية التفكير والتعبير بلا قيود، وعلى فكرة تساوي البشر جميعًا عالمهم وجاهلهم في حق التفسير، ومن ثم لا يجوز عندهم احتكار الفقهاء لحق تفسير النص الشرعي؛ بل يجب أن يكون كلأ مباحًا لكل أحد، حتى لو كان جاهلًا أو نصرانيًّا أو يهوديًّا، ويعتبرون هذا الاحتكار العلمي ضربًا من الكهنوت، ويشبه احتكار القساوسة لحق تفسير النص المقدس الذي ثار عليه مارتن لوثر وأصحابه.

ويمتاز هذا الفكر الفوضوي بالبتر والتحوير للنصوص الشرعية؛ بل والإلغاء عند العجز عن التأويل، كما فعله بعضهم في قوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء:١١]، وفي قوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»[1]، كل ذلك

(١) رواه البخاري ٣/١٠٩٨ برقم ٢٨٥٤.

بحجة أنها نصوص نسبية الدلالة قد فات أوانها، وانقضت أيامها... وأن الحياة تطورت فلا يصلح معها ذلك التفسير التقليدي الأرثوذكسي المتطرف!!

والغريب أن الغالبية من رموز هذا الفكر ليسوا من المختصين في الشريعة الإسلامية ولا في اللغة العربية، بل بعضهم ليس من المسلمين أصلا مثل: أدونيس وجورج طرابيشي، ومع هذا أعطوا أنفسهم حق التفسير لنصوص الوحي بحسب أهوائهم.

وقد ذكرت هذا المبحث التاريخي تمهيدًا لموضوع البحث وتعريفًا للقارئ بنشأة هذه النظرية، والظروف والأحداث التاريخية المعاصرة التي أدت إلى بروز التيار الليبرالي الذي تبنى كثير من رموزه نظرية النسبية في دلالات الألفاظ، واعتمد عليها في إعطاء تفسيرات جديدة وغريبة للنصوص الشرعية باسم التنوير والتجديد والإصلاح.

وقد رأيت الاختصار في عرض هذا المبحث التاريخي بين التطويل الممل والاختصار المخل، لأن الأول يخرج البحث عن دائرته، والثاني يحرم القارئ من تصور أبعاد النظرية وظروف نشأتها، كما أن عدم التعرض لهذا المبحث أصلًا تقصير في التعريف بالنظرية ومنابعها وخطورتها، ولعلي أستأنس في ذلك بالدراسات المعاصرة -لاسيما الأكاديمية- التي تعارفت وتواطأت على إيراد شيء من السرد التاريخي في أوائل الكتب والرسائل العلمية بغرض زيادة التعريف بالعلوم والنظريات.

المبحث الثاني
في تعريف المصطلحات الرئيسة في عنوان البحث

أولا: تعريف النظرية لغة واصطلاحًا.

النظرية نسبة إلى النظر، وله معان متعددة في اللغة، تدور حول معنى حسي، وهو: الإبصار بالعين، وأمر معنوي، وهو: الفكر والتأمل[1].

وأما في الاصطلاح فيطلق على معان متعددة منها:

١. القضية التي تحتاج إلى النظر والاستدلال، مثل كون الزوجة ترث الربع عند عدم الولد وترث الثمن عند وجوده، وتقابلها القضية الضرورية.

٢. الفرضية العلمية التي تهدف إلى تفسير بعض الظواهر والوقائع ولم تثبت بالبرهان، مثل نظرية التطور في الخلق، وهي تقابل الحقيقة العلمية الثابتة بالبرهان.

٣. القاعدة الكلية التي تدخل تحتها مسائل فقهية متشابهة في الأركان والشروط، تشكل مجموعها وحدة موضوعية واحدة، مثل نظرية الحق ونظرية العقد ونظرية الملكية[2].

وإطلاق مصطلح النظرية على مقالة النسبية في الألفاظ هو من باب

---

(١) انظر: تهذيب اللغة للأزهري٥/٣٩، ومقاييس اللغة لابن فارس ٥/٣٥٥.

(٢) انظر: التعريفات للجرجاني ٢٤١- المعجم الوسيط ٢/٩٣٢ - النظريات العامة للشيخ فهمي أبو سنة ص ٤٤، والقواعد الفقهية للباحسين ص ١٤٧.

المعنى الأول والثاني، فهي قضية تتوقف على النظر والاستدلال، وهي أيضًا فرضية لم تثبت بالبرهان تفسر عند القائلين بها ظاهرة الاختلاف في قراءة النص وتفسيره.

ثانيًا: تعريف النسبية لغة واصطلاحًا.

١. من حيث اللغة.

النسبية -بكسر النون وسكون السين- مصدر صناعي بمعنى النسبة، والنسبة تأتي في اللغة بمعنى القرابة والصلة، ومنه النسب، تقول العرب: هذا نسيبي أي قريبي، وتقول: القريب من تقرّب لا من تنسّب.

وتأتي النسبة في اللغة بمعنى العزو والإضافة، تقول: نسبه إلى كذا أي عزاه، وانتسب إلى أبيه أي اعتزى إليه، ويقال: بالنسبة إلى كذا أي بالإضافة إليه[١].

وقال الراغب الأصفهاني: وتستعمل النسبة في مقدارين متجانسين بعض التجانس، يختص كل واحد منها بالآخر[٢].

قلت: ومنه المناسبة، وهي المشاكلة بين الشيئين.

وتأتي النسبة بمعنى المقدار، وهو استعمال لغوي أجازه مجمع اللغة العربية بالقاهرة، فيقال: يضاف هذا إلى هذا بنسبة كذا، أي بمقدار كذا[٣].

وأقرب هذه المعاني اللغوية للمعنى الاصطلاحي المقصود هو الإضافة، فالدلالة النسبية هي الدلالة الإضافية والاعتبارية.

---

(١) انظر: تهذيب اللغة ١٣/١٢، وتاج العروس للزبيدي ٤/٢٦٠ - ٢٦٥.
(٢) مفردات القرآن ص ٨٠١.
(٣) المعجم الوسيط ٢/٩١٦.

٢. من حيث الاصطلاح.

تطلق النسبية في الاصطلاح على معان متعددة:

الأول: الصفة الإضافية التي تختلف بحسب المتعلقات والأمور الخارجية.

وذلك مثل: الكثرة والقلة والكبر والصغر والظهور والخفاء والسرعة والبطء والقدم والجدة والأولية والآخرية والتطويل والتخفيف والقرب والبعد[(١)].

فالفيل يوصف بالكبر إذا قارناه بالنملة، ولكنه صغير إذا قارناه بالجبل والمجرة.

وقد يكون العمل مقبولًا من رجل ولا يكون مقبولًا من آخر كما قيل: حسنات الأبرار سيئات المقربين.

وأجاز بعض العلماء أن يقال: سائر الذنوب بالنسبة إلى الكفر صغائر، فإن نُسب الذنب إلى ما فوقه فهو صغيرة، وإن نسب إلى ما دونه فهو كبيرة[(٢)].

والكمال والنقص من الصفات النسبية، فبعض الصفات كمال في الخالق، لكنها نقص في المخلوق، مثل: التعالي والتكبر والثناء على النفس[(٣)].

فإذا قال العلماء: هذا الشيء من الأمور النسبية والإضافية،

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ١٣٧/٦، ٦٢/٣، ١٠٨/٥، والصفدية ٨٤/٢، ودرء التعارض ٣٠٣/٣، والسيل الجرار ٢٦/١، وفتح الباري٢٠٨/١١، والمواقف ٤٩٧/١، وعمدة القاري ٢٥٥/٥-٢٦٦/١٩، والشمائل للسيوطي ٣٩/١، ومنهاج السنة ٨٤/٤، والتعريفات ١٦٣، ٢٤١.

(٢) انظر: عمدة القاري ٢٠٥/١.

(٣) مجموع الفتاوى ١٣٦/٦-١٣٩.

فإنهم يعنون أنه غير مطرد، ولكنه يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال والأماكن وسائر المتعلقات(١).

والمسائل النسبية هي المسائل التي لا يطلق القول فيها بحكم واحد، بل تراعى فيها النسب والإضافات، فيختلف الحكم باختلافها: كالصوم للمجاهد الذي يضعفه الصوم عن الجهاد مذموم، وبالنسبة لمن لا يضعفه الصوم ممدوح(٢).

والأفضل في صلاة الفريضة أداؤها في المسجد بالنسبة للرجل، وفي البيت بالنسبة للمرأة، وهكذا.

وقد ذكر علماء المنطق في مبحث الكلي والجزئي: أن كل جنس ونوع هو كلي لما تحته، وجزئي لما فوقه، ويطلقون الجزئي على كل ما هو أخص تحت ما هو أعم منه: كالإنسان بالنسبة إلى الحيوان، ويسمونه الجزئي الإضافي، لأن جزئيته بالإضافة إلى شيء آخر، وكذلك الكلي قد يكون إضافيًّا كالحيوان بالنسبة للإنسان، ولكنه جزئي بالنسبة لما فوقه كالشيء(٣).

وتقابلها -أي الصفة النسبية- الصفةُ الحقيقية والذاتية، وهي الصفات الثابتة والقائمة بذات الموصوف، ولا تعلق لها بالأشياء الخارجية كالسواد والبياض والصلابة والسيولة والحرارة والبرودة(٤).

الثاني: الصفات والأفعال التي لا تقع إلا بمتعدد، ولا تتصور إلا بين

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٨٧/٩.

(٢) انظر: فتح الباري ٤٨/٦، وتحفة الأحوذي ٢٠٧/٥، ومرقاة المفاتيح ٣٥٤/٤.

(٣) انظر: تحرير القواعد المنطقية ص ٦٩، وشرح الكوكب ١٣٦/١، وضوابط المعرفة ص ٣٤.

(٤) انظر: منهاج السنة النبوية ١٧٧/٣، والتفسير الكبير ٩٧/١ - ١١٤، وروح المعاني ٨٣/٧.

اثنين فأكثر، ولا تقع من الواحد كالنكاح والزنا والخصومة والبينية.

ومنها: النسبة المعقولة بالقياس إلى نسبة أخرى معقولة بالقياس على آخر، فلا يتعقل إلا بتعقل الغير، مثل الأبوة والبنوة والزوجية[1].

قال بعض العلماء: الأمور النسبية تستدعي وجود أمرين، لتتحقق بينهما تلك النسبة[2].

الفرق بين المعنيين:

الإطلاق الثاني يشترك مع الإطلاق الأول في أصل معنى الإضافة والعزو والتعلق بأمر خارجي، لكنه يختلف عنه في أن الإطلاق الأول ندرك معناه دون التوقف على تصور ما يقابله من المعنى و وجوده، فنتصور معنى الأول وإن لم ندرك معنى الآخر، ونقول هذا المعنى ظاهر وإن لم يكن هناك خفي، ونقول هذا مال قليل وإن لم يكن غيره، وهذا بناء كبير وإن لم يكن غيره، فتصور معنى اللفظ والصفة لا يتوقف على فهم مقابله ولا وجوده.

وأما بالنسبة للإطلاق الثاني فلا يتصور معناه دون فهم مقابله، ولا يطلق عليه اللفظ وحده إلا بوجود مقابله، فلا يفهم معنى الأب إلا بوجود الابن، ولا يفهم معنى الزوج إلا بتصور زوجه ووجوده، ولا يطلق لفظ الأب على الشخص إلا إذا ولد له مولود، ولا يطلق على الشخص لفظ الزوج إلا إذا كان له زوج.

والمعنى المقصود في بحثنا هنا هو المعنى الأول، فالنسبية في الدلالة تعني

(١) انظر: المواقف ٢/٢٨٨، والفواكه الدواني٢/٢٠٦، وحاشية العدوي ٢/٣٧٠، وأوضح المسالك ٣/٣٥٩

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية ٢/١١٢.

أن دلالة الألفاظ غير ثابتة وغير حقيقية، وليست كالصفة للموصوف، ولكنها مختلفة بحسب الأذهان، فهي عند التحقيق نفي لوجود دلالة ثابتة للألفاظ، ولكن لها معان مختلفة في أذهان السامعين والقراء.

وليس المراد من نظرية النسبية هنا الإخبار عن نسبية الحكم والمعنى عند المختلفين، ولو كان كذلك لكان صحيحًا في النصوص المختلف فيها فقط، فإطلاق النسبية في فهم تلك النصوص حق مطابق للواقع.

ولكن المراد في النظرية هو عدم وجود دلالة لفظية ثابتة في واقع الأمر، وهذا ما يريده القائلون بنظرية النسبية، ولذا شبهوها بالإناء الفارغ، والمرآة التي تعكس صورة الناظر فيها، كما سيأتي.

ثالثًا: تعريف الدلالة لغة واصطلاحا.

١. من حيث اللغة.

الدلالة مصدر بمعنى الإرشاد والهداية والتعريف، تقول العرب: دللته الطريق إذا أرشدته إليه وعرفته به[١]، ومنه قوله تعالى: ﴿مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِۦٓ إِلَّا دَآبَّةُ ٱلْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُۥ﴾ [سبأ:١٤].

٢. من حيث الاصطلاح.

عرفها العلماء بتعريفات متقاربة، ومنها:

أ. كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر[٢].

ب. ما يلزم من فهم شيء فهم آخر[٣].

ج. فهم أمر من أمر[٤].

(١) انظر: تهذيب اللغة ٦٦/١٤، والصحاح للجوهري ١٦٩٩/٤.
(٢) انظر: التعريفات للجرجاني ص ١٠٤، وشرح الخبيصي ص ٥١.
(٣) شرح الكوكب لابن النجار ١٢٥/١.
(٤) أدب البحث للشنقيطي ١١/١.

والمراد هنا الدلالة اللفظية الوضعية، وهي: كون اللفظ يفهم منه معناه المعلوم بالوضع عند العارف باللغة[1].

وهذه التعريفات للدلالة عمومًا أما دلالة اللفظ فعرفها العلماء بالتالي:

١. كون اللفظ بحيث إذا أرسل فهم المعنى للعلم بوضعه، هكذا عرفه ابن الهمام[2].

٢. دلالةُ اللفظ فهم السامع من كلام المتكلم كمال المسمى أو جزأه أو لازمه، هكذا عرفه القرافي[3].

وهذه هي الدلالة التي يبحث فيها الأصوليون، أما الدلالة العقلية أو الطبيعية بأقسامها فليست محلًّا للبحث هنا.

رابعا: تعريف اللفظ لغة واصطلاحا:

١. ١- من حيث اللغة.

اللفظ هو الرمي تقول العرب: لفظ الشيء من فمه أي رماه، وقيل للدنيا: لافظة لأنها ترمي بمن فيها إلى الآخرة.

ومنه لفظت بالكلام أي رميت به، كقوله تعالى: ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴿١٨﴾﴾ [ق]، ثم أطلق على الكلام نفسه[4].

٢. من حيث الاصطلاح.

أ. عرفه الجرجاني بأنه: ما يتلفظ به الإنسان مهملًا كان أو مستعملا[5].

---

(١) انظر: التعريفات ص ١٠٤، والبحر المحيط للزركشي ٣٧/٢، ونهاية السول ٣٠/٢.

(٢) التيسير شرح التحرير ٨٠/١.

(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول ص ٢٣، ونفائس الأصول ٥٠٦/١، وشرح مختصر الطوفي ٦٧٧/٣، وشرح الكوكب ٦٢٦/٤، والإبهاج للسبكي ٢٠٦/١.

(٤) انظر: الصحاح ١١٧٩/٣، وبصائر ذوي التمييز ٤٣٧/٤.

(٥) التعريفات ص ١٩٢.

ب. عرفه ابن النجار بأنه: صوت معتمد على بعض مخارج الحروف[1].

وهو أعم من القول، لأنه يشمل المستعمل والمهمل، أما القول فهو اللفظ الذي وضع لمعنى، فلا يشمل المهمل.

(١) شرح الكوكب ١/١٠٤.

المبحث الثالث
في شرح نظرية النسبية في دلالات الألفاظ، وذكر بعض النماذج التطبيقية لها

ركز أصحاب الإسلام الليبرالي على مسألة (تفسير النص الشرعي)، ورأوا أنها المدخل لإحداث التهجين والتطوير للفكر الإسلامي، وأطلقوا على هذه المسألة لقب (قراءة النص) أي: تفسيره وتأويله، وسمى محمد أركون منهجه بمنهج الحفر الأركيولوجي، والقراءة السيميائية، وسمى نصر أبوزيد منهجه بمنهج الهرمينوطيقا -وهو مصطلح يوناني يطلق على شرح نصوص الكتاب المقدس عند النصارى- كما سموه بمنهج القراءة الحية، تعريضًا بمنهج الفقهاء والأصوليين ورميًا له بالقراءة الميتة.

واخترعوا لنا نظرية تسمى بنظرية النسبية في دلالة الألفاظ، بمعنى أن النص ليست له دلالة حقيقية محددة ثابتة، ولكنها دلالة مختلفة بحسب فهم القارئ، وبعدد قرّاء النص، وهو ما يسمونه بالدلالة المفتوحة، أي المفتوحة على كل المعاني الواردة في ذهن القارئ للنص.

وهذه الدلالة عندهم خاضعة أيضًا للتطور والتجدد بحسب العصور، فيمكن أن تكون للنص دلالة في عصر، ولكنها تتغير في عصر آخر، ومن ثم يجب تفسيره بتفسيرات جديدة تتناسب مع الثقافة المعاصرة والذوق الحديث، وهو ما يسمونه بالدلالة التاريخية أيضًا.

فالنص عندهم ليس وراءه معنى هو مقصود للنص، ومراد لله ورسوله، لكنه كالنص الأدبي عندهم يفسره الناقد، كما يرى تحت نظرية: (موت المؤلف، وحياة القارئ).

يقول هؤلاء: ليس لنصوص القرآن والسنة بجميعها حقائق ثابتة أو معان مستقرة؛ إذ لا فرق بين هذه النصوص وغيرها، فالكل يبقى نصًّا لغويًّا يخضع للتاريخ، ويقبل التغير والتبدل(١).

والنص القرآني عندهم: ثابت المنطوق متحرك المحتوى، وليست هناك عناصر جوهرية في النصوص(٢).

وقال محمد أركون: كل الدلالات تتطور حتى لفظ الله!!(٣)

واللغة عندهم كائن حي يتطور ويتغير... حتى لغة النصوص الشرعية!!(٤)

إن دلالة اللفظ عند أصحاب النسبية معدومة، ولكنها تتولد من تفاعل القارئ مع النص، فهي تولد في تلك اللحظة مثل الشرارة التي تتولد من احتكاك الحجرين، ولكنها ليست كامنة فيهما في الأصل خلافًا لنظرية الكمون عند النظّام المعتزلي(٥).

يعني أن الألفاظ عندهم بمثابة الإناء الفارغ الذي يملؤه القارئ بما يراه، سواء كان إيمانًا أم إلحادًا، وبمثابة المرايا التي تنعكس فيها كل صور الناظرين.

وقراءة النص عندهم يراد بها استدعاء معانٍ عند المفسر يبحث في النصوص عن دلائل لها، وإن لم يجد فإنه يحمل النص هذا المعنى الذي

(١) انظر: نقد النص لعلي حرب ص ١١، ونحن والتراث لمحمد عابد الجابري ص ٢٤.
(٢) قاله نصر أبو زيد في نقد الخطاب الديني ص ١٢١.
(٣) نقلا عن التيار العلماني لمنى الشافعي ٦٠٢ - بواسطة الدميجي في موقف الليبرالية ٣٥٥
(٤) مقالة: تجريد الفكر الإسلامي لخليل عبدالكريم - مجلة أدب ونقد، العدد ١٨٠.
(٥) انظر: مفهوم النص لنصر أبو زيد ص ١٧٨.

يعتقده القارئ المفسر، يعني أن قراءة النص عندهم ليست من باب اكتشاف دلالة مقصود المتكلم، ولكن من باب تحميل النص المعنى الذي يتناسب مع عصر القارئ المفسر!![1]

ويصرح بعض هؤلاء بأن الناقد المتدين ليس محايدًا، وأن الواجب هو أن تقوم أيها القارئ -عند التفسير- على أرضية علمانية حتى تكون ناقدًا، وتفهم النص فهمًا صحيحًا!![2]

وهؤلاء لم يتجردوا من الخلفية الثقافية عند تفسير النص، بل يدعون لترك الحياد وعدم التسليم للنص، بل تحميله المعنى الذي يراه القارئ ويرون ذلك واجبًا، مع أن هذا المسلك في منهج البحث العلمي يقدح في نزاهة الشخص وينادي عليه بالهوى والجهل.

قال الإمام ابن حزم: (والأصل في كل بلاء وعماء وتخليط وفساد: اختلاط الأسماء.. فيخبر المخبر بذلك الاسم وهو يريد أحد المعاني التي تحته، فيحمله السامع على غير ذلك المعنى الذي أراد المخبر، فيقع البلاء والإشكال، وهذا في الشريعة أضر شيء وأشده هلاكًا لمن اعتقد الباطل..[3] وزعم محمد شحرور في كتابه الكتاب والقرآن: أن النبي ﷺ لم يؤول القرآن، وإنما ترك تفسير النص القرآني لكل أحد، بحسب ما يراه من أرضية معرفية...[4]

ولا يفرق أصحاب هذا الفكر الضال بين المفسرين، فرسول الله والصحابة والتابعون وعلماء الشريعة وعوام المسلمين كلهم سواء على درجة واحدة من الحكم، وكل تفاسيرهم اجتهادات بشرية لا قداسة لها.

---

(١) انظر: النص الديني، احميدة النيفر ص ١٠٤.

(٢) انظر: العقل بين التاريخ والوحي لمحمد المزوغي ص ٥.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام ٨/١٠١

(٤) ص ٦٠-٦١.

يقول محمد أحمد خلف الله: (إن تفسير رسول الله للقرآن هو قول بشر، ومعنى «قول بشر» أنه غير ملزم، أي يؤخذ منه ويترك..)[(١)].

ويقول محمد أركون: (ولكننا لا نستطيع العودة إلى النموذج النبوي، لأننا نرى بوضوح تاريخيته واندماجه في الأنماط العابرة، لإنتاج المعنى داخل التاريخ)[(٢)].

وهذا هو التجديد الحقيقي في نظرهم، وأنه الإتيان بشيء جديد كليًّا!! ويزعمون أنهم يقرؤون النص قراءة حية بينما علماء الشريعة التقليديون يقرؤونها قراءة ميتة تؤسس لجمود الفكر، ولذا سموهم بالنصوصيين، وأصحاب العقول المغلقة!!

وبناء على هذه الرؤية يطعنون في تفاسير أهل العلم وفي نزاهتهم، فيزعمون أنهم قد يفسرون النص أحيانًا تفسيرًا سلطانيًّا وأحيانًا تفسيرًا ذكوريًّا حسب أهوائهم!![(٣)]

وليس لأصحاب هذه النظرية مستند سوى التعلل بأن الألفاظ محتملة لمعاني كثيرة في اللغة، والقرآن حمال أوجه، فليس تفسيرها ببعض المعاني أولى من بعض.

وجهل هؤلاء أن الاحتمالات التي تحتملها بعض الألفاظ هي احتمالات محددة معروفة في لغة العرب، وليس كل ما يتولد في ذهن القارئ، وهي احتمالات متفاوتة في قربها وبعدها، والعبرة بالاحتمال القريب ولا يلتفت للاحتمال البعيد، وإلا لبطلت دلالات الألفاظ[(٤)].

وأما إذا كانت الاحتمالات متساوية فهي اللفظ المجمل، ووجوده قليل في النصوص الشرعية.

---

(١) بواسطة صالح الدميجي في موقف الليبرالية ٣٢٣.

(٢) كتابه القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ٨٦

(٣) كما ذكره عبدالمجيد الشرفي في كتابه الإسلام بين الرسالة والتاريخ ص ٨٧.

(٤) انظر: التوضيح في حل غوامض التنقيح لصدر الشريعة ١/٢٨٩.

ولا يصح التعلق أيضًا بأن النص الشرعي خطاب لكل عصر، فيجب أن يفسر بحسب ثقافة أهل العصر!! لأننا نؤمن بأن الوحي خطاب لكل العصور، كما قال تعالى: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾ [الأنعام:١٩]، ولكن بحسب مدلوله اللغوي والشرعي الذي أراده الله ورسوله.

والألفاظ لا تتولد لها معان جديدة من الناحية الشرعية واللغوية غير المعاني المنقولة عن الشرع في زمن الوحي أو المنقولة عن العرب الأقحاح في عصور الاحتجاج، لكن قد يتولد للكلمة معنى جديد في عرف الناس واصطلاحهم، كما في لفظ النظّارة، فإنها في اللغة: الجماعة الذين ينظرون في شيء[1]، ولكنه يطلق في عرف الناس اليوم على العدسات الزجاجية، التي يعلقها المرء على عينيه، وهو إطلاق عرفي، وليس لغويًّا ولا شرعيًّا.

وهكذا لفظ السيارة في اللغة والشرع هو بمعنى القافلة وجماعة المسافرين[2]. هكذا معناه في ثلاثة مواضع من كتاب الله، كما في قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ مَتَٰعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ﴾ [المائدة:٩٦]، وقوله: ﴿وَأَلْقُوهُ فِى غَيَٰبَتِ ٱلْجُبِّ يَلْتَقِطْهُ بَعْضُ ٱلسَّيَّارَةِ﴾ [يوسف:١٠]، وقوله: ﴿وَجَآءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا۟ وَارِدَهُمْ فَأَدْلَىٰ دَلْوَهُۥ﴾ [يوسف:١٩]، لكنه تولد له معنى جديد في عصر الصناعة، وهو المركبة من الحديد التي يركبها الناس للتنقل، ولكنه معنى عرفي وليس شرعيًّا ولا لغويًّا، ولا يصح تفسير النصوص به، لأنه لم يكن موجودًا زمن ورود النص، فلم يكن مرادا عند إيراد النص.

وهكذا لفظ الساعة يأتي في نصوص الشرع بمعنى القيامة، وفي اللغة: الجزء من الزمن، وقد تولد له معنى جديد في العصور المتأخرة وهو آلة مصنوعة يعرف بها الوقت[3]. لكنه معنى عرفي وليس لغويًّا ولا شرعيًّا،

---

(١) انظر: المعجم الوسيط ٢/ ٩٣٢

(٢) انظر: المعجم الوسيط ٤٦٧

(٣) انظر: المعجم الوسيط ٤٦٣

فلا يصح تفسير هذا اللفظ في النصوص بهذا المعنى الحادث بعد عصور الوحي والاحتجاج اللغوي.

وقد قرر علماء الأصول في المخصصات أن العرف الذي يفسر به النص ويخصصه هو العرف المقارن وليس العرف الطارئ بعد ورود النص، كما قال في المراقي[1] عاطفا على أدلة التخصيص:

والعرفَ حيث قارن الخطابا ودع ضمير البعض والأسبابا

كما هو الحال في الثمن، الذي وقع في عقد البيع، يحمل على العرف الواقع زمن العقد، دون العرف الطارئ بعده.

ومن الأصوليين من لا يرى التخصيص بالعرف، ويحتج بعموم النص[2].

وقد عمد هؤلاء إلى تطبيق هذه النظرية على نصوص كثيرة -خاصة ما لا يتلاءم منها مع العقلية الغربية- كما في حد السرقة، الذي ورد فيه قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة:٣٨] حيث فسره محمد شحرور بأنه يراد به كف الأيدي بالسجن!! أو يحمل على البتر في حق السارق الذي لا يقلع ولا يتوب!! أما تفسير الفقهاء للنص ببتر الأطراف، فهو تفسير سلطاني نسبي، يجب أن نتجاوزه بحجة مرونة التشريع الإسلامي!![3].

ومثله تفسيره القوامة في قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء:٣٤] بأنها الكفاءة وحسن الإدارة ودرجة الثقافة والوعي، فيمكن للمرأة أن تكون هي القوّامة على الرجل إذا توافرت فيها المواصفات السابقة، وخاصة في عصرنا، الذي توظفت فيه المرأة، وصارت تنفق على البيت أيضا !! ثم فسروا قوله تعالى: ﴿وَٱضْرِبُوهُنَّ﴾ [النساء:٣٤] بسحب القوامة منهن، أي اضربوهن على أيديهن بسحب القوامة !![4].

---

(١) مراقي السعود للمرابط ص ٢٢٢
(٢) انظر: البحر المحيط ٣/ ٣٩٣- شرح الجمع مع حاشية البناني ٢/٣٤- نشر البنود ١/٢٥٢
(٣) انظر كتابه (نحو أصول جديدة) ٩٧-١٠٤
(٤) المرجع السابق ٣١٩-٣٢٣

ومثله تفسيره قوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾ [النور:٣٠] بأن المنع من النظر إنما هو في الحالات التي لا يحب الإنسان فيها أن يراه أحد كحالة تغيير الملابس، وليس المراد النهي عن النظر إلى النساء[١].

وهكذا تفسيره الجيوب في قوله تعالى: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ [النور:٣١] بمواضع الجسد المخفية بالخلقة، أي لها طبقات كالفرج والإليتين وما تحت الثديين!![٢].

ومن هذا الباب تفسيرهم للهمّ في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا﴾ [يوسف:٢٤] بالاستجابة الجسدية والتفاعل مع الموقف الأنثوي الصارخ، بعد أن ضمته إلى صدرها، وتلاقت أنفاسهما، وشعر بحرارتها تسري في أوصاله وشم رائحة عطرها..!![٣] وهذا خروج صريح عن دلالة اللغة، فالهمّ لا يدل في اللغة على هذه التفاصيل الجنسية والقصة الرومانسية التي ولدها هذا الباحث، لكنه تصور ذهني أخذه صاحبه من الأفلام الهابطة، وليس من اللغة.

ومن هذا الباب تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ [البقرة:٢٢٣] بأن الآية لا علاقة لها بالنساء ولا بأوضاع الجماع، لأنها أمور معلومة بالضرورة عند الناس، وإنما المراد أن المتأخرين منكم الذين لا يستطيعون ضربًا في الحياة الدنيا من أفراد المجتمع، هم مكان خصب للعمل الصالح والمساعدة وصنع المعروف[٤].

وهكذا عندهم استئذان ولي أمر المرأة في عقد النكاح، هو عرف تاريخي، كان عليه العرب لا يتناسب مع التطور التاريخي، فيمكن إلغاؤه اليوم، ولا تحتاج المرأة إلى ذلك[٥]، بل يحق للمرأة في حال الطلاق أن تقاسم زوجها

(١) المرجع السابق ٣٦١
(٢) المرجع السابق ٣٦٣
(٣) تحرير العقل من النقل لسامر الإسلامبولي ١٦١
(٤) المصدر السابق ٢٣٠-٢٣١
(٥) نحو أصول جديدة لشحرور ٣١١

أمواله، وتحصل على نصف مال الزوج بما فيه البيت الذي يعيشان فيه، بناء على فهم معاصر لقوله تعالى: ﴿أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ﴾ [البقرة:٢٢٩][1].

وقريب من هذا الباب فتوى الشيخ محمد عبده بإباحة التماثيل المجسمة، بناء على أن تحريمها كان مناسبًا في ذلك الوقت، والناس حديثو عهد بعبادة الأصنام ولم يعد هذا قائمًا في عصرنا !!

وقد رد عليها الشيخ أحمد محمد شاكر ناقلًا كلام ابن دقيق العيد في أن علة التحريم عامة في كل زمان، وهي التشبيه بخلق الله[2].

وهكذا في نماذج متعددة من قراءة النص الشرعي وتفسيره بمدلولات غريبة، لا يلتزم صاحبها بتفسير العلماء السابقين، ولا بالمدلول اللغوي، بناء على أن دلالة الألفاظ نسبية، وليست للنص دلالة حقيقية ثابتة، بل يجب أن يفسره القارئ بما يتناسب مع الواقع المعاصر وأذواق الناس اليوم، وليس بعقلية القرون القديمة!!.

وكثير من صور التأويل والتحريف للنصوص يرجع سببها إلى سوء الفهم للمعنى فيفهم صاحبه من النص معنىً باطلًا، لا يعد مدلول اللفظ ولا المعنى المقصود به، فيأخذ المفسر بالتأويل وتحريف اللفظ عن معناه.[3]

(١) المصدر السابق ٣٢٦

(٢) انظر: إحكام الإحكام لابن دقيق ١٧١/٢ - تعليق أحمد شاكر على المسند حديث رقم ٧١٦٦

(٣) انظر: التسعينية لابن تيمية ٥٤٨/٢

المبحث الرابع
في إبطال نظرية النسبية وبيان تهافتها

إن هذه النظرية تكفي حكايتها وشرحها عن الرد عليها عند العقلاء -لقبح مضمونها، لولا تغطيتها بزخرف القول، ومعسول الكلام- ولكننا مع ذلك مضطرون لبيان عوارها وبطلانها، إقامة للحجة، وإبراء للذمة، ولعلهم يرجعون.

وسيكون الرد عليها وإبطالها من وجهين: إجمالي وتفصيلي.

أولا: الردّ الإجمالي.

لما كان أصحاب نظرية النسبية ينادون باجتهاد جديد في فهم النصوص الشرعية، وهذا الاجتهاد يعتمد غالبًا على تأويل النص الشرعي وصرفه عن معناه الظاهر إلى معان أخرى جديدة، تتناسب في زعمهم مع العقل المعاصر، أرى أن أمهد لإبطال هذه النظرية ببيان قضيتين من قضايا أصول الفقه، وهما:

القضية الأولى: الاجتهاد وشروطه.

القضية الثانية: التأويل وشروطه.

أما القضية الأولى، فالاجتهاد في اصطلاح الأصوليين، هو: (بذل الفقيه وسعه لإدراك حكم شرعي)[1].

(١) انظر: شرح الكوكب المنير ٤/٤٥٨- الإحكام للآمدي٤/١٦٢- البحر المحيط ٦/١٩٧- نهاية الوصول للهندي ٨/٣٧٨٥- تيسير التحرير٤/١٧٨

هذا هو المعنى المحوري الذي تدور حوله تعريفات الأصوليين للاجتهاد، وهي منسجمة مع المعنى اللغوي للاجتهاد، وهو بذل الجهد والطاقة في تحقيق أمر، ولا يستعمل لغة إلا ما فيه مشقة، فيقال: (اجتهد فلان في حمل صخرة. ولا يقال: (اجتهد في حمل خردلة) [(1)].

وقد نصت تعريفات الأصوليين على أن الاجتهاد هو عمل فكري، يصدر من فقيه، أي من شخص مؤهل، له مواصفات محددة تمكنه من تحقيق ثمرة الاجتهاد، وهي معرفة الحكم الشرعي، وذلك بناء على أن الاجتهاد عمل دقيق صعب، له أثر بالغ في تحديد الحكم.

وأما غير الفقهاء وهم العامة فلا يجوز لهم الاجتهاد لعدم توافر شروطه، ويجب عليهم تقليد العلماء، كما قال تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل:٤٣].

ولا يشك عاقل في أن الناس مختلفون في العقل والعلم والملكة الفقهية، ومتفاوتون في معرفة مدارك الشرع وفهم الدلالات، فلا يتأتى الاجتهاد الصحيح من كل أحد، كما أن مصالح الدنيا ووظائف الحياة: كالطب والصناعة وبناء السفن والطائرات لا يحسنها كل أحد.

قال الشافعي: (ولا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها..)[(2)] يقصد آلات الاجتهاد لأن الشافعي يسوي بين مصطلح القياس والاجتهاد.[(3)]

وعلى هذا الأساس وضع الأصوليون شروطًا لمن يمارس الاجتهاد في الشرع، ويحدد دلالة النص، وهي تؤول إلى الشروط التالية:

١. معرفة كتاب الله تعالى وما فيه من الأحكام الشرعية، لاسيما الآيات التي تسمى بآيات الأحكام، وهي مقدرة بخمسمئة آية على سبيل التقريب.

(١) انظر: مقاييس اللغة لابن فارس ٤٨٧/١- الصحاح للجوهري٤٦٠/٢- المطلع لابن مفلح٢١٣

(٢) الرسالة للشافعي ٥٠٩

(٣) المصدر السابق ٤٧٧

٢. معرفة سنة رسول الله ﷺ المدونة في كتب السنة المعتمدة، والتمييز بين الثابت منها وغير الثابت.

٣. المعرفة الجيدة بلغة العرب وأساليبها في البيان وتعدد طرائقها في إيصال المعاني ومعرفة دلالات الألفاظ ومعاني المفردات اللغوية، ولا يشترط في ذلك التبحر والتوسع ومعرفة الدقائق.

٤. الإدراك الجيد لعلم أصول الفقه ومسائله، التي ينبني عليها الاجتهاد الفقهي، لاسيما المعرفة بمقاصد الشريعة وأهدافها الكبرى، التي وضعت الجزئيات لخدمتها، مما جعل الرازي يرى أن أهم العلوم للمجتهد هو أصول الفقه.[١]

٥. جودة القريحة وقوة الذهن، التي يسميها العلماء بالملكة الفقهية. وتتمثل في القدرة الفكرية على النظر والترجيح والموازنة بين الأدلة والمصالح.[٢]

وهناك شروط أخرى وقع فيها الخلاف بين الأصوليين: **هل هي شروط للاجتهاد، أو ثمرات له ؟.**

وقد أوجز الإمام الشافعي هذه الشروط بقوله: (لا يحل لأحد أن يفتي في دين الله إلا رجلًا عارفًا بكتاب الله... ويكون بعد ذلك بصيرًا بحديث رسول الله.. ويكون بصيرًا باللغة، بصيرًا بالشعر، وما يحتاج إليه للسنة والقرآن.. ويكون بعد هذا مشرفًا على اختلاف أهل الأمصار، وتكون له قريحة بعد هذا، فإذا كان هكذا فله أن يتكلم ويفتي في الحلال والحرام..).[٣]

وأما القضية الثانية، فهي التأويل وشروطه، وهو مبحث ناقشه

(١) انظر: البحر المحيط ٢٠٤/٦

(٢) انظر: الرسالة للشافعي ٥٠٩ – الإحكام للآمدي ١٦٢/٤ – روضة الناظر ٩٦٠/٣ – البحر المحيط١٩٩/٦ – نهاية السول ٢٤٥/٣ – تيسير التحرير ١٨٢/٤ – فواتح الرحموت٣٦٢/٢

(٣) انظر: الرسالة ٥٠٩ – الفقيه والمتفقه ٣٣١/٢ – إعلام الموقعين ٤٦/١

الأصوليون في باب مستقل سمي باب الظاهر والمؤول، وهو كما قال ابن برهان الشافعي: (هذا الباب أنفع كتب الأصول وأجلها، ولم يزلّ الزالّ إلا بالتأويل الفاسد).[1]

والمقصود بالتأويل هنا هو المعنى الاصطلاحي المعروف عند الأصوليين وهو" صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى يحتمله بدليل"[2]

وعرفه التاج السبكي بأنه: «حمل الظاهر على المحتمل المرجوح»[3].

ونلاحظ أن التعريف الأول يعبر بالصرف، والثاني يعبر بالحمل، وهما متلازمان، فالمؤول للنص يقوم بصرف اللفظ عن معناه الظاهر المتبادر إلى الذهن، ليحمله بعد ذلك على معنى آخر غير متبادر إلى الذهن.

والفرق يظهر بين التعريفين السابقين في اشتراط وجود دليل للتأويل، فعلى التعريف الأول لا يسمى الصرف عن الظاهر تأويلًا، إذا لم يستند صاحبه على دليل، و إنما هو تلاعب بالنص وعبث به،كما وقع من الملاحدة والباطنية.

وعلى التعريف الثاني يدخل الصرف بلا دليل في مفهوم التأويل ويسمى تأويلًا فاسدًا.

فالتعريف الأول يحصر التأويل في الصرف المستند على دليل، بغض النظر عن كونه راجحًا أو مرجوحًا، والتعريف الثاني هو تعريف للتأويل المطلق، أي من حيث هو تأويل.

وحكم الظاهر هو وجوب العمل به، ولا يجوز تركه إلا بتأويل صحيح[4]،

---

(١) نقله عنه الزركشي في البحر المحيط ٤٣٦/٣ والشوكاني في إرشاد الفحول ١٧٦ - وقد عقد له ابن برهان كتاب التأويلات في الوصول إلى الأصول ٣٧٥/١

(٢) انظر: الدرر اللوامع للكوراني ٤٢٠/٢ - البحر المحيط ٤٣٧/٣- نشر البنود ٢٦٣/١

(٣) انظر: شرح المحلي مع حاشية البناني ٥٣/٢

(٤) انظر: روضة الناظر ٥٦٣/٢ - العدة لأبي يعلى ١٤٠/١ - التمهيد لأبي الخطاب ٨/١ - البحر المحيط٤٣٦/٣

والدليل عليه:

١. أن الحمل على غير الظاهر يناقض مقصود اللغة وهو البيان والإفهام، ويوقع الناس في اللبس والإيهام.

٢. أن الحمل على غير الظاهر يفتح باب التلاعب بالألفاظ، فلا تستقر مدلولاتها ومعانيها، ويؤدي إلى ضياع مراد الشرع وفتح باب السفسطة.

٣. إجماع الصحابة على العمل بظواهر الألفاظ لإفادتها الظن ما لم يصرفها دليل راجح.(١)

والتأويل كما يقول الآمدي مقبول معمول به إذا تحقق مع شروطه ، ولم يزل علماء الأمصار في كل عصر من عهد الصحابة إلى زمننا عاملين به من غير نكير.(٢)

وكلام الأصوليين صريح في تعليق قبول التأويل وصحته على شروط محددة متى وجدت كان التأويل مقبولاً ، ومتى تخلف منها شرط كان التأويل باطلاً .

وشروط التأويل هي:

١. أن يكون الناظر المؤول أهلًا لذلك ، لأن التأويل اجتهاد يعارضه دليل الظاهر، فلا يصح أن يقع إلا من فقيه مؤهل علميًّا، ليجوز له تفسير النص بغير ظاهره.(٣)

٢. أن يكون اللفظ قابلًا للتأويل في ذاته، محتملًا للصرف في نفسه، فأما إن كان نصًّا قاطعًا لا يحتمل فلا يصح التأويل، لأن النص لا يتطرق إليه الاحتمال أصلًا ، وبعض العلماء يسمي الصرف في هذه الحالة لعبًا لا تأويلًا .(٤)

---

(١) انظر: إرشاد الفحول ١٧٦

(٢) انظر: الإحكام للآمدي ٥٣/٢ - الوصول إلى الأصول لابن برهان ٣٧٥/١

(٣) الإحكام للآمدي ٥٤/٢

(٤) انظر: نهاية الوصول للهندي ١٩٨٢/٥ - الإحكام للآمدي٥٤/٢

٣. أن يكون المعنى المصروف إليه يحتمل أن يكون مرادًا للفظ بأن يكون مستعملًا لغة أو عرفًا أو شرعًا، فإن صرف اللفظ إلى غير مدلوله بأن كان لا يستعمل فيه أصلا فالتأويل باطل ، وبعض العلماء يسميه لعبا وعبثًا لا تأويلًا.(١)

وهذا ما عبر عنه الشوكاني بقوله « أن يكون موافقًا لوضع اللغة، أو عرف الاستعمال، أو عادة صاحب الشرع، وكل تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح».(٢)

٤. أن يكون التأويل مستندًا على دليل ولو قرينة حالية أو لفظية ، فإن كان التأويل لا يستند على دليل أصلًا فهو فاسد، وبعض العلماء لا يسميه تأويلًا بل لعبًا.(٣)

٥. أن يكون دليل التأويل راجحًا على الظاهر، فإن كان مساويًا أو مرجوحًا فيبطل التأويل باتفاق العلماء.(٤)

والواقع أن التأويل للألفاظ درجات ومراتب مختلفة في القوة، فيجب أن تكون قوة الدليل منسجمة مع ذلك، وهذا يختلف باختلاف الصور، وبناء عليه قال الغزالي -وتبعه ابن قدامة- «إخراج النادر قريب، والقصر على النادر ممتنع، وبينهما درجات تتفاوت في البعد والقرب ، ولكل مسألة ذوق يجب أن تفرد بنظر خاص».(٥)

إن مراعاة هذه الشروط مطلب ضروري لانضباط منهج التفسير للألفاظ، وبدونها يضطرب التفسير لأنه يمكن تفسير، كل لفظ بأي معنى،

(١) انظر: روضة الناظر لابن قدامة ٢/ ٥٦٤ - نهاية الوصول للهندي ٥/ ١٩٨٢
(٢) إرشاد الفحول ١٧٧
(٣) انظر: روضة الناظر ٢/ ٥٦٤
(٤) الإحكام للآمدي ٢/ ٥٤
(٥) انظر: المستصفى ٣/ ١١٦ - روضة الناظر ٢/ ٥٦٩

لأنه كما يقول الغزالي في رده على الباطنية: (ما خلق الله شيئين إلا وبينهما مشاركة في وصف ما).[1]

وبعد تقرير هاتين القضيتين ندرك أن إعادة تفسير النصوص الشرعية -وهو ما يمارسه أصحاب نظرية النسبية- هي نوع من الاجتهاد الشرعي، الذي تشترط له شروط علمية ومؤهلات شخصية، ولا يجوز لمن لا تتوافر فيه أن يتصدى لتفسير هذه النصوص، لأنه قول بغير علم ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَلَا هُدٗى وَلَا كِتَٰبٖ مُّنِيرٖ ٨ ثَانِيَ عِطۡفِهِۦ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۖ لَهُۥ فِي ٱلدُّنۡيَا خِزۡيٞۖ وَنُذِيقُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ عَذَابَ ٱلۡحَرِيقِ ٩ ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتۡ يَدَاكَ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيۡسَ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ ١٠﴾ [الحج:٨-١٠].

وإذا نظرنا في أصحاب هذه النظرية - ممن كتبوا في نصرتها وتطبيقها- وجدنا أنهم لم تتوافر فيهم هذه الشروط العلمية، فلا يكون اجتهادهم في تفسير النصوص مقبولاً في النظر الأصولي.

وكذلك لو طبقنا شروط التأويل التي سبق ذكرها على تفسيراتهم التفصيلية للنصوص الشرعية -وقد ذكرتُ أمثلتها فيما سبق- لتبين لنا بطلان التأويلات، التي وقع فيها أصحاب نظرية النسبية في دلالات الألفاظ، لعدم توافر شروط التأويل.

ثانيًا: الرد التفصيلي، وذلك من وجوه عديدة:

الوجه الأول:

أن هذه المقالة فيها إبطال العمل بقواعد اللغة العربية ودلالاتها عند العرب في تفسير النصوص، وهم الذين نزل القرآن الكريم بلغتهم، كما قال سبحانه: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ١٩٢ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ ١٩٣ عَلَىٰ قَلۡبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ ١٩٤ بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ ١٩٥﴾ [الشعراء:١٩٢-١٩٥]، وقال: ﴿كِتَٰبٞ فُصِّلَتۡ ءَايَٰتُهُۥ قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا لِّقَوۡمٖ

(١) فضائح الباطنية ٦٤

يَعۡلَمُونَ ﴿٣﴾ [فصلت:٣]، وما دام أن القرآن والسنة جاءا بلغة العرب فلا يجوز الخروج عن قواعدها ودلالاتها المعروفة في اللغة.

قال الشافعي رحمه الله: (ومن جماع علم كتاب الله العلم بأن جميع كتاب الله إنما نزل بلسان العرب[١]، وقال: فعلى كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده حتى يشهد به أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله... وما ازداد من العلم باللسان -الذي جعله الله لسان من ختم به نبوته وأنزل به آخر كتبه- كان خيرًا له...)[٢].

ثم قال: (وإنما بدأت بما وصفت من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره، لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفرقها، ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها...)[٣].

ثم قال: (فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها)[٤].

فالشافعي بدأ كتاب الرسالة -بعد المقدمة- بتقرير نزول القرآن بلغة العرب وخصائصها، وأن معرفتها هو السبيل إلى فهم القرآن، وأن الجهل بها هو السبب في وقوع الناظر في الشبه.

فالنص الشرعي -كتابا وسنة- لا يصح تفسيرهما إلا بما دلت عليه اللغة العربية ومناهجها وقواعدها، أما تفسيرهما بالذوق العصري، ومنهج الحفر الأركيولوجي والقراءة السيميائية هو خروج صريح عن الجادة، وركون إلى منهج الأعاجم في تفسير القرآن العربي، وقد قال تعالى:

(١) الرسالة ص ٤٠.

(٢) الرسالة ص ٤٨-٤٩.

(٣) الرسالة ص ٥٠.

(٤) الرسالة ص ٥٠-٥٢.

﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلۡحِدُونَ إِلَيۡهِ أَعۡجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل:١٠٣]، وقال: ﴿وَلَوۡ جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَانًا أَعۡجَمِيًّا لَّقَالُواْ لَوۡلَا فُصِّلَتۡ ءَايَٰتُهُۥٓۖ ءَا۬عۡجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ﴾ [فصلت:٤٤].

قال صديق حسن خان: (ومعرفتها -أي العربية- ضرورية على أهل الشريعة؛ إذ مأخذ الأحكام الشرعية كلها من الكتاب والسنة، وهي بلغة العرب، ونقلتها من الصحابة والتابعين عرب، وشرح مشكلاتها من لغاتهم، فلا بد من معرفة العلوم المتعلقة بهذا اللسان لمن أراد علم الشريعة)[١].

وقال عبدالله بن عباس رضي الله عنهما: (إذا خفي عليكم شيء من القرآن فابتغوه في الشعر، فإنه ديوان العرب)[٢].

وقال رضي الله عنه: (كنت لا أدري ما فاطر السموات والأرض حتى أتاني أعرابيان يختصمان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتها. يقول: أنا ابتدأتها)[٣].

وكثير من الانحرافات في فهم النصوص سببها الجهل بلغة العرب، كما قال الحسن البصري رحمه الله في الفرق الضالة: (إنما أهلكتهم العجمة)[٤].

وقال الشاطبي رحمه الله: (كل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربي فليس من علوم القرآن في شيء... ومن ادعى فيه ذلك فهو في دعواه مبطل..)[٥].

الوجه الثاني:

أن هذه المقالة تستلزم الخروج عن طاعة الله ورسوله، التي فرضها الله تعالى في كتابه بقوله: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ [النساء:٥٩]، وقوله: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ

---

(١) أبجد العلوم ١/٣٢٣.

(٢) المستدرك للحاكم ٢/٤٩٩، والأسماء والصفات ٢/٨٠.

(٣) غريب الحديث لأبي عبيدة ٤/٣٧٣، والإتقان في علوم القرآن ٢/٣٠٤.

(٤) فضائل القرآن لأبي عبيد ص ٣٥٠.

(٥) الموافقات ٣/٣٩١.

ﵟٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚﵞ [الحشر:٧]، وأجمع على ذلك المسلمون جميعا.

ووجه الخروج أن النص لو جاء تفسيره في نص آخر من القرآن أو السنة فعلى مقتضى هذه المقالة لا يلزمنا الأخذ به، لأنها اجتهادات نسبية ويدخلها التطور التاريخي، وقد تكون صالحة في ذلك الوقت دون عصرنا.

وهذا تمرد على النص الشرعي، وخروج عن طاعة الله ورسوله وعن التسليم لما جاء عنهما، ومراوغة في الأمر والنهي وترك للاستقامة الواجبة بقوله تعالى: ﵟفَٱسۡتَقِمۡ كَمَآ أُمِرۡتَ وَمَن تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطۡغَوۡاْۚﵞ [هود:١١٢]، وقال سبحانه: ﵟإِنَّمَا كَانَ قَوۡلَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ إِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَهُمۡ أَن يَقُولُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۚﵞ [النور:٥١].

قال الطحاوي رحمه الله: (ولا تقوم قدم الإسلام إلا على ظهر التسليم والاستسلام)[١].

ومن المقرر لدى رجال القانون أن التفسير التشريعي الذي يفسر نظامًا يعتبر متممًا له، ويحمل قوة الإلزام للسلطة القضائية، ولا يحق للقاضي مخالفة ما نص عليه التفسير التشريعي، وهكذا الشأن في تفسير النصوص الشرعية إذا ثبت بنص شرعي آخر من كتاب أو سنة، فإنه يعد متممًا وملزمًا[٢].

الوجه الثالث:

أن نظرية النسبية مخالفة لمنهج الصحابة والتابعين في تفسير النصوص حيث كانوا يعتمدون في تفسيرها على القرآن والسنة ولغة العرب.

قال ميمون بن مهران: (كان أبو بكر إذا ورد عليه خصم نظر في كتاب الله، فإن وجد ما يقضي به قضى به بينهم، فإن لم يجد في الكتاب نظر هل كانت من النبي سنة، فإن علمها قضى بها وإن لم يعلم خرج فسأل المسلمين...)

(١) انظر: شرح الطحاوية لابن أبي العز ١/٢٩١، والطحاوية ص ٢٧.

(٢) انظر تفسير النصوص للدكتور محمد أديب الصالح ١/١١٠-١١٤.

قال جعفر راوي الأثر السابق: (وحدثني ميمون أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يفعل ذلك..)[1].

وهو المنهج الذي ارتضاه النبي صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل لما أرسله إلى اليمن وقال له بم تقضي؟ فقال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد، قال: بسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد، قال: أجتهد رأيي ولا آلو[2].

وهي المنهجية التي خطها عمر بن الخطاب للقاضي شريح لما عينه على القضاء[3].

الوجه الرابع:

أن هذه النظرية إنكار لدلالة اللفظ أصلًا، وإبطال لها، فليست هناك -حسب قولهم- دلالة حقيقية معينة أرادها الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم وإنما هي ألفاظ مهملة لا دلالة فيها ولا معنى لها؛ بل هي حشو وزيادة، وهذا مخالف لإجماع أهل العلم، الذين قالوا: بأن الوحي ليس فيه لفظ مهمل لا معنى له، وحشو لا فائدة فيه، وقد حكى القرافي، والبعلي وغيره الإجماع عليه.

قال القرافي في مبحث المتشابه: (والظاهر أن خلافهم فيما له معنى ولا نفهمه، أما ما لا معنى له أصلًا فمنعه محل وفاق)[4].

فالألفاظ عند أصحاب نظرية النسبية والتطور ليست لها دلالة حقيقية ولا مجازية، وتسمى هذه عند العلماء بالألفاظ المهملة كديز مقلوب زيد. ونزهوا القرآن عنها، لأنها ضرب من الهذيان، وهو نقص.

---

(١) البيهقي في السنن ١٠/١١٤، وصححه ابن حجر في الفتح ١٣/٣٤٢.

(٢) رواه أبو داود ٤/١٨ والترمذي ٣/٦٠٧،، وأحمد ٣٦/٣٨٢، وصححه الخطيب البغدادي، والذهبي، وابن كثير، وابن تيمية، وابن القيم، وضعفه البخاري، والترمذي، وابن حزم. انظر: الفقيه والمتفقه ١/٤٧٢، والتاريخ الكبير٢/٢٧٧، وتفسير ابن كثير ١/٧، ومجموع الفتاوى ١٣/٣٦٤، وسير الذهبي ١٨/٤٧٢، وإعلام الموقعين٢/٣٤٤.

(٣) رواه النسائي ٨/٢٣١، والدارمي ١/٦٩، والبيهقي ١٠/١١٥.

(٤) انظر: شرح الكوكب المنير ٢/١٤٣، وإجابة السائل ١/٧٨، والإحكام للآمدي ١/٢٢١، وتيسير التحرير ٣/١٧٥، وفي العلماء من ينسب جوازه للحشوية، وسيأتي تحقيقه في الردود.

قال التاج السبكي: (ولا يجوز ورود ما لا معنى له في الكتاب والسنة خلافًا للحشوية)[1].

وقال الآمدي: (القرآن لا يتصور اشتماله على ما لا معنى له في نفسه، لكونه هذيانًا ونقصًا يتعالى كلام الرب عنه خلافًا لمن لا يؤبه له في قوله: كيف يقال ذلك وكلام الرب مشتمل على ما لا معنى له كحروف المعجم التي في أوائل السور، إذ هي غير موضوعة في اللغة لمعنى...)[2].

ثم رد على ذلك بالفرق بين القول بوجود ما لا معنى له أصلًا، لكونه هذيانا، وبين وجود ما له معنى لكنه غير معلوم عند المخاطب، كالعجم عندما لا يفهمون خطاب القرآن لجهلهم بلغة العرب.

قلت: والهذيان هو التكلم باللفظ المركب المهمل، الذي لا معنى له، كما يصدر من المجنون والنائم والسكران، ولا يسمى كلامًا كما قال علاء الدين البخاري: المقصود من الكلام معناه، فإن ما لا معنى له من الألفاظ ليس بكلام[3].

وقال الفخر الرازي: (الحق أنه ليس في القرآن ما لا معنى له)[4].

وقال الزركشي: (لا يجوز أن يرد في القرآن ما ليس له معنى أصلًا، لأنه مهمل والباري منزه عنه)[5].

وقال علاء الدين البخاري: (وكلام الله منزه عن أن يكون فيه لغو)[6].

وقال أبو الحسن البعلي: (ولا يجوز أن يقال: في القرآن ما لا معنى له عند عامة العلماء)[7].

---

(١) جمع الجوامع ١/٣٠١، والإبهاج ١/٣٦١.

(٢) الإحكام ١/٢١٩.

(٣) انظر: كشف الأسرار ٤/٨٧، والإبهاج ١/٣٦١ .

(٤) التفسير الكبير ٢/١٤٧.

(٥) البحر ١/٤٥٧.

(٦) كشف الأسرار ٤/٢٩٠.

(٧) المختصر في أصول الفقه ص ٧٣.

قال العلوي في المراقي[1]:

تواتر السبع عليه أجمعوا ولم يكن في الوحي حشو يقع

قلت: وأما نقل الخلاف عن الحشوية وبعض المعتزلة وابن برهان الشافعي فغير دقيق ولا منقح، لأنه محمول على وجود ألفاظ لها معان في الأصل، لكنها غير معلومة لدينا، وليس المراد عدم وجود معان أصلًا.

قال الزركشي بعد نقل كلام ابن برهان: (وخرج من كلامه أن الخلاف في أنه هل يجوز أن يشتمل كلام الله على ما لا يفهم معناه أم لا؟ وهذا خلاف ما سبق في أنه لا يعني به شيئا، فإما أن يكونا مسألتين وهو الظاهر ويرتفع التخليط من كلامهم...)[2]، وهو ما أكده كلام الآمدي المنقول سابقًا.

الوجه الخامس:

أن هذه النظرية تفتح الباب لتفسير النصوص بالأهواء والآراء المجردة، ويلزم منها جعل نصوص الوحي ألعوبة بيد الناس والجهلة، يتشكل معناها بعدد عقول القارئين لها، وأن كل ما قيل في تفسير النص فهو حق حتى تأويلات الباطنية والحشاشين، لأن العبرة في النظرية بفهم القارئ وعقله.

وقد أجمع العلماء على بطلان ذلك، ونصوا على تحريم تفسير القرآن بالرأي المجرد.

جاء في الحديث: (من قال في القرآن برأيه أو بما لا يعلم فليتبوأ مقعده من النار)[3].

وقال أبو بكر الصديق رضي الله عنه: (أي سماء تظلني، وأي أرض تقلني، إن أنا قلت في كتاب الله ما لا أعلم)[4].

(١) ص ٢٢.
(٢) البحر المحيط ١/٤٥٨-٤٥٩.
(٣) رواه النسائي في السنن الكبرى ٥/٣١، والترمذي بنحوه ٥/١٩٩، وقال: حديث حسن صحيح.
(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في مسنده ٦/١٣٦، وسعيد بن منصور ١/١٦٨، وله طرق أخرى عند عبد بن حميد، وأبي عبيد في فضائل القرآن. انظر: الإتقان ٢/٣٠٤، وفتح الباري ١٣/٢٧١، والمحلى ١/٦١، وكنز العمال ٢/١٤٢.

وقال أبو الحسن البعلي المعروف بابن اللحام: (ولا يجوز تفسيره -أي القرآن- برأي واجتهاد بلا أصل)[١]؛ بل إن تفسيره بمجرد اللغة دون رجوع للآثار محل خلاف بين أهل العلم، كما قال ابن اللحام: (وفي جوازه بمقتضى اللغة روايتان) يعني: عن أحمد [٢].

ومن يقول بجوازه وهم الجمهور يقيدونه بعدم المخالفة لتفسير النصوص والآثار، كما نراه في صنيع شيخ المفسرين الطبري عندما نقل عن بعضهم تفسير كلمة: (يعصرون) من قوله تعالى: ﴿عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ ٱلنَّاسُ وَفِيهِ يَعۡصِرُونَ﴾ [يوسف:٤٩] بأنه بمعنى ينجون من الجدب والقحط بالغيث، ثم عقب على هذا القول بقوله: (وذلك تأويل يكفي من الشهادة على خطئه خلافه قول جميع أهل العلم من الصحابة والتابعين) مع أن صاحب القول استشهد عليه بشعر العرب!![٣]

ووجه ذلك أن الشرع يتصرف أحيانًا في الألفاظ اللغوية بالتقييد والتخصيص، وهي التي يسميها الأصوليون بالحقائق الشرعية[٤].

الوجه السادس:

أن الله تعالى وصف كتابه الكريم بالهداية والنور والبيان والفرقان، فقال سبحانه: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ يَهۡدِي لِلَّتِي هِيَ أَقۡوَمُ﴾ [الإسراء:٩]، وقال سبحانه: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ لِتُخۡرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ [إبراهيم:١]، وقال: ﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكُمۡ نُورًا مُّبِينًا﴾ [النساء:١٧٤]، وقال سبحانه: ﴿وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنًا لِّكُلِّ شَيۡءٍ﴾ [النحل:٨٩].

ولا يكون القرآن كذلك إلا بالقول بأن له دلالة محددة يفهمها العارفون

(١) المختصر في أصول الفقه ص ٧٣.
(٢) المختصر ص ٧٣.
(٣) تفسير الطبري ١٢/٢٣٤
(٤) انظر: البحر المحيط ٢/٦.

بلغة العرب، وأما على القول بالنسبية فلا يكون القرآن كذلك، لأنه لا دلالة له ثابتة.[(١)]

قال ابن الوزير اليماني: (ولو كان لكل مبتدع أن يحمله - أي القرآن - على ما يوافق هواه بطل كونه فرقا بين الحق والباطل، وقد ثبت أنه يقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق..[(٢)]

الوجه السابع:

أن الله تعالى جعل الحجة في وحيه، وقطع الأعذار عمن بلغته حجة الرسالة، فقال سبحانه: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء:١٥]، وقال سبحانه: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء:١٦٥]، وقال سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًۢا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ﴾ [التوبة:١١٥].

ولو لم تكن لهذه النصوص دلالات ثابتة محددة لما قامت الحجة الرسالية على الخلق، وكيف يكون حجة عليهم وهم لا يفهمون لخطابه معنى محددا ولا تفسيرًا معينًا[(٣)].

الوجه الثامن:

أن الله تعالى أمر المختلفين في شيء بالرد إلى نصوص الوحي والاحتكام إليها، ورد التنازع لمدلولاتها، فقال سبحانه: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء:٥٩]، وقال سبحانه: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الشورى:١٠].

ولا تكون نصوص الوحي حاكمة بين المختلفين وفاصلة بين المتنازعين إلا إذا كانت لها دلالة ثابتة محددة لا تتغير.

---

(١) انظر: موقف الليبرالية للدميجي ٣٤٥

(٢) إيثار الحق على الخلق ١٤٦

(٣) انظر: موقف الليبرالية للدميجي ٣٤٥ وهو من أفضل المراجع التي ناقشت هذا الفكر.

الوجه التاسع:

أن الله تعالى وضع اللغة للإفهام وحصول البيان عن النفس، فقال سبحانه: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡ ﴾ [إبراهيم:٤]، وقال سبحانه: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ ١ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ ٢ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ ٣ عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ ٤﴾ [الرحمن:١-٤].

والقول بنسبية الدلالة في النصوص الشرعية يناقض مقصود الوضع اللغوي، وهو الإفهام والبيان عن مراد المتكلم، لأن هذه الألفاظ في زعمهم ليست لها دلالة محددة مفهومة من النص نفسه.

الوجه العاشر:

أن النبي ﷺ بين أن اجتهاد المجتهد قد يكون صوابًا، وقد يكون خطأ، فقال: (إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا أخطأ فله أجر واحد)[1].

وهذا يناقض نظرية النسبية، فإنه لا مجال فيها لصواب ولا خطأ؛ بل كل تفسير هو صواب عند صاحبه.

والصحابة رضي الله عنهم أيضا أخبروا الناس بأن فهمهم للقرآن واجتهادهم في الشرع يحتمل الخطأ والصواب، وتبرؤوا من نسبة الخطأ إلى الله تعالى.

قال ابن مسعود رضي الله عنه: (أقول فيها برأيي، فإن كان صوابًا فمن الله وحده، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريء)[2].

فدل ذلك على أن الله تعالى له مراد محدد ومقصود معين من وراء النص، قد يصيبه المفسر، وقد لا يصيبه.

الوجه الحادي عشر:

قال عبدالله بن عباس رضي الله عنهما حبر الأمة وترجمان القرآن: (التفسير على أربعة

---

(١) صحيح مسلم ١٣١/٥.

(٢) مصنف ابن أبي شيبة ١٠/٦.

أنحاء: فتفسير لا يعذر أحد بجهله، وتفسير تعرفه العرب من لغاتها، وتفسير يعلمه الراسخون في العلم، وتفسير لا يعلمه إلا الله)[1]، وروي مرفوعًا بسند ضعيف.

وهذا الأثر الذي ذكره علماء التفسير يدلنا على أن أكثر دلالات القرآن معلومة عند العامة أو الخاصة، وأن الأقل منها من المتشابه الذي له معنى، ولكن لا يعلمه إلا الله، فالقرآن كله له دلالة معلومة عند الخلق والخالق، فمن نفى الدلالة المعلومة، وقال: ليست لهذه الألفاظ دلالة ثابتة، فهو مخالف لحبر القرآن، وأمة القرآن.

كما أن هذا الأثر المتفق على مضمونه عند العلماء يبطل دعوى شيوع الحق في تفسير النص لكل أحد، ويبطل تهمة احتكار الحق التي رددها هؤلاء الليبراليون، وشنعوا بها على علماء الإسلام.

ووجه ذلك: أن الأثر يدلنا دلالة صريحة على أن من التفسير ما لا يعرفه إلا العلماء أو العارفون بلغة العرب، دون العامة الذين لا علم لهم به، وهذا ليس احتكارًا، ولكنه اختصاص يستحقه كل من توافرت فيه شروط المفسر، بينما هؤلاء يزعمون أن كل أحد يمكنه أن يفسر النص القرآني دون الحاجة إلى العلماء، ودون الرجوع إلى لغة العرب.

وقد تقرر عند أهل القانون أن سلطة التفسير للنص الوضعي القانوني لا تكون إلا للجهة التشريعية الواضعة للنظام، ولا يملك كل أحد حق تفسير نصوص النظام حسب رأيه، وهكذا كل سلطة إدارية تختص بتفسير ما تضعه من لوائح، وهذا كله ليس احتكارًا، لكنه اختصاص، وتنظيم روعيت فيه مصلحة حماية النظام، وسد باب العبث بنصوصه.

---

(١) انظر: تفسير ابن جرير ١/٧٠، وتفسير عبدالرزاق ١/٢٥٣، وتفسير ابن المنذر ١/١٣١، وتفسير ابن أبي زمنين ١/٢٧٦، وتفسير ابن كثير ١/٣٤٧، ومجموع الفتاوى ١٣/٣٧٥ و٥/٣٧، والإتقان ٤/٤٨٠.

الوجه الثاني عشر:

أن الأصوليين أجمعوا على أن اللفظ المستعمل لا يخرج عن كونه نصًّا أو ظاهرًا أو مجملًا -على تفصيل شكلي عند الحنفية- فالنص والظاهر يجب العمل بهما اتفاقًا، كما حكاه الجويني وغيره، والمجمل لا يجوز العمل به حتى يرد البيان(١)، وإذا فسره راويه بمعنى يحتمله اللفظ وجب حمله عليه(٢).

ونسبة الظاهرية إلى الظاهر ليست لأنهم يقولون بالظاهر فهو مذهب الجميع، ولكن لأنهم يبالغون في الأخذ بالظاهر، ويضيقون دائرة الصوارف.

وعلى هذه النظرية لا يجب العمل بالنص ولا بالظاهر، لأن دلالتهما نسبية، وأن جميع النصوص من قبيل المجمل - على أحسن تقدير - فلا يعمل بها، وإن قلنا تكون من قبيل المهمل - وهو الصواب - فلا يعمل بها أيضًا، لعدم وجود دلالة أصلية للكلمة، وهذا إسقاط للنصوص وإبطال للعمل بها.

الوجه الثالث عشر:

أن القرآن الكريم عندما حكى مقالات الكفار في الدين حكم عليها بالفساد والبطلان والكفر وتوعد أصحابها باللعن والعذاب، مثل قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَـٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ۖ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ ۖ يُضَـٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ ۚ قَـٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ ۚ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [التوبة]، وقوله تعالى: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ ۖ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١١٨﴾﴾ [المائدة:١١٨]، وقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَـٰثَةٍ﴾ [المائدة:٧٣]، ولو كانت الحقائق ودلالات الألفاظ نسبية تاريخية لما حكم عليها بذلك، لأنها -حسب النظرية- ليست لها

(١) البرهان ١/٢٨٦، ٣٣٧، ٣٣٨، وأصول السرخسي١/١٦٣، والموافقات ٣/١٥٤، وأضواء البيان ٧/٢٦٩.

(٢) تيسير التحرير ٣/٧٢.

دلالة موضوعية ثابتة، وهي حق بالنسبة لهم، ويحتمل أن تكون حقيقة في المستقبل.

الوجه الرابع عشر:

أن هذه النظرية الفاسدة تستلزم لازمًا فاسدًا، وهو: أن الحاكم والفيصل في تفسير النصوص هو الفهم البشري، وليس النص الشرعي، ففهم المفسر هو الحاكم، والنص هو المحكوم عليه، وهذا قلب للوضع الصحيح حتى عند المعتزلة الذين لا يخالفون في كون الحاكم والمشرع هو الله تعالى من خلال نصوص الوحي[1]، واللازم الفاسد يدل على فساد الملزوم.

الوجه الخامس عشر:

أن هذه النظرية تستلزم أن الإسلام في نصوصه هو دين بشري، وليس دينًا إلهيًّا؛ لأنه عبارة عن نصوص يفسرها الناس بحسب آرائهم ورغباتهم وأرضيتهم المعرفية.

وهذا يناقض صرائح النصوص الدالة على أن الإسلام هو دين الله تعالى الذي ارتضاه للناس: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُ﴾ [آل عمران:١٩]، ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة:٣]، ﴿وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ٨٥﴾ [آل عمران:٨٥].

كما تستلزم أن تكون نصوص الشريعة مثل نصوص القانون الوضعي باعتبار أنها خاضعة وتابعة لتفسيرات الإنسان، ولا تختلف عنها إلا من حيث اللفظ والنسبة.

وهذه هي القداسة التي يريد الليبراليون إسقاطها عن النصوص الشرعية بالمراوغة الفكرية واختراع النظريات الفاسدة، وقولهم في ألفاظ القرآن كقول الوليد بن المغيرة: ﴿إِنۡ هَٰذَآ إِلَّا قَوۡلُ ٱلۡبَشَرِ ٢٥﴾ [المدثر:٢٥]، لأن النتيجة

(١) انظر: المحيط بالتكليف ص ٢٥٤، والبحر المحيط ١/ ١٤٥، وفواتح الرحموت ١/ ٢٥.

واحدة، فالقرآن عند أصحاب هذه النظرية مقدس من حيث اللفظ، ولكنه غير مقدس من حيث المعنى، والمضمون!! وما الفائدة من تقديس اللفظ إذا كان المقصود هو المعنى وقد أسقطت قداسته وحجيته!!

قال الشاطبي: (الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم، بناء على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها، وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية، فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد والمعنى هو المقصود...)(١).

الوجه السادس عشر:

أن هذه النظرية تفتح باب الزندقة واستحلال الخروج على الأحكام الشرعية، لأن كل شيء نسبي، فما قاله رسول الله والسابقون كان حقًّا في زمنهم وبالنسبة إليهم، ولا يلزم أن يكون كذلك في عصرنا وبالنسبة إلينا، وبالتالي لا يلزمنا العمل بهذه النصوص على ما فهمه المسلمون، وهذا عين الزندقة، وهذا كما قال الإسفرائيني عن مذهب تصويب المجتهدين: (هذا مذهب أوله سفسطة وآخره زندقة)(٢).

قال ابن قدامة معللًا: (لأنه في الابتداء يجعل الشيء ونقيضه حقًّا، وبالآخرة يخير المجتهدين بين النقيضين...)(٣).

وقال الآمدي -في سياق الرد على القول بجواز إرادة غير الظاهر من النص-: (ولأن ذلك مما يجر إلى عدم الوثوق بشيء من أخبار الله تعالى ورسوله ضرورة، أنه ما من خبر إلا ويجوز أن يكون المراد به ما لم يظهر منه، وذلك مبطل للشريعة مطلقًا)(٤).

(١) الموافقات للشاطبي ٢/٦٦.
(٢) انظر: البرهان ٢/٨٦١، والبحر المحيط ٤/٥٤٣، ومجموع الفتاوى ١٩/١٤٤.
(٣) انظر: روضة الناظر ١/٣٦٩، ومجموع الفتاوى ١٩/١٤٤، والبرهان ٢/٨٦١، والبحر المحيط ٤/٥٣٤، وطبقات الشافعية ١/٥٢٥.
(٤) انظر: الإحكام للآمدي ١/٢٢١.

الوجه السابع عشر:

يلزم على هذه النظرية أن فهم الدين الحق غير معلوم ولا ثابت حتى عند النبي ﷺ وأصحابه، لأن فهمهم اجتهادي نسبي، وقد يستجد لنا فهم مختلف في عصرنا هو أعمق وأصح مما فهمه رسول الله وأصحابه!! وكفى بهذا فسادا أن يظن إنسان جاهل مغرور جاء في آخر الزمن أنه أعلم بالدين والقرآن من رسول الله وأصحابه!!

فهذه النظرية تستلزم تضليل الأمة والسلف الصالح من الصحابة والتابعين من جهة أن هذه التفسيرات المعاصرة التي قالها النسبيون لم يعرفها علماء الأمة في العصور السابقة، وقد ذهب جماهير الأصوليين إلى عدم إحداث قول جديد في الدين لأنه يستلزم تضييع الأمة للحق وتضليلها[1]، إلا إذا كان القول الجديد لا يخرق الإجماع فيجوز على ما اختاره الطوفي والآمدي وابن الحاجب.[2]

وهكذا عند الجمهور إحداث تفسير جديد للنص لا يجوز، لأنه يستلزم تضليل الأمة وتضييعها للحق.[3]

وبناء على هذا الأصل أنكر الإمام ابن تيمية تفسير الكلام بالمعنى النفسي وتفسير التوحيد بنفي الصفات، لأنها تفسيرات جديدة حدثت بعد السلف الصالح، كما ذكر أن الطعن في السلف والأئمة شأن أهل البدع من الجهمية والخوارج والرافضة.[4]

الوجه الثامن عشر:

يلزم من هذه النظرية التسوية بين الإيمان والكفر، والحق والباطل، والخير

(١) انظر: شرح الروضة للطوفي ٢/٨٨- تيسير التحرير٣/٢٥٠- التقرير والتحبير ٣/١٤١

(٢) انظر: شرح الروضة للطوفي٢/٨٨ - البحر المحيط ٤/٥٤٠ - الإحكام للآمدي ١/٢٦٩

(٣) انظر: البحر المحيط ٤/٥٤٠ - المختصر لابن اللحام ٧٩

(٤) انظر: التسعينية لابن تيمية ٢/٦٩٤- ٢/٢٨٩- ٣/٧٨٢

والشر، والمصلحة والمفسدة، لأنها سواء أمام دلالة النص، وكلها نسبية وثابتة في اعتقاد المفسر، وليس في واقع الأمر، وهذا نقيض ما جاء به الوحي وجميع الرسالات السماوية، كما قال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ ۗ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ۚ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [الرعد:١٦]، وقال سبحانه: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [القلم:٣٥-٣٦]، وقال: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الجاثية:٢١].

الوجه التاسع عشر:

أن هذه النظرية تناقض التجديد الذي يدعونه، لأن التجديد في غالب استعماله اللغوي يقتضي المحافظة على البناء الأساسي الأصلي، ولكنك تجدد الأشياء البالية فيه، تقول العرب: (جدَّد الشيء أي: صيره جديدًا) كقولنا: جدد فلان إيمانه وعهده أي: صيرهما جديدًا دون أن ينقضهما أصلا[(١)]، لكن هؤلاء نادوا بهدم البناء كله، والإتيان ببناء جديد أساسًا منقطع النسب عن دين المسلمين، كما ذكر حسن حنفي أن البناء الجديد لا يقوم إلا على أنقاض البناء القديم[(٢)]، وكذا ذكره كبير القوم أدونيس[(٣)].

الوجه العشرون:

أنه يلزم على نظريتهم أن تكون هذه النظرية "النسبية" نسبية أيضًا، وليست لها حقيقة موضوعية ثابتة، وأنها في عصر قادم يمكن أن تكون باطلة بناء على نظرية التطور والتاريخية، ونظرية بهذا التهافت لا ينبغي للعاقل الأخذ بها.

(١) انظر: تاج العروس ٤٧٨/٧، والمعجم الوسيط ١١٠/١.
(٢) كتاب التراث والتجديد ص ٢٤.
(٣) مقالة له في مجلة مواقف - العدد السادس.

ولو طبقنا نظريتهم على كلامهم وألفاظهم وحملناها على كل ما يفهمه القارئ والسامع دون المعنى الذي يريدونه، وعلى أساس نظرية موت المؤلف وحياة القارئ، وليس على أساس الدلالة اللغوية ومقاصد المتكلم لرفضوا هذا، واعتبروه جهلًا وتقولًا عليهم، ولكنهم رضوا بذلك في كلام الله ورسوله!!

وهذا الأسلوب يسميه الغزالي بالمعارضة، ويستعمله في نقض مقالة الباطنية بأن ظاهر القرآن لعله رمز لأمر باطن لا نفهمه !! فرد الغزالي بأن ظاهر قول الإمام المعصوم أيضًا لعل له باطن غير ما فهمتموه، فينتقض المذهب بنفس المذهب[١] وهذا يذكرني باقتراح طريف ذكره عبدالقاهر البغدادي في التعامل مع السوفسطائية، الذين ينكرون ثبوت الحقائق بدعوى النسبية، وهو أن يضربوا ضربًا مبرحًا، وتؤخذ أموالهم، فإذا اشتكوا من ألم الضرب، وفقد المال، قيل لهم: لماذا تشتكون إذا كان الألم والمال ليست لهما حقيقة!![٢]، وأكثر العلماء على ترك مناظرتهم لعدم الفائدة[٣].

والخلاصة في الحكم على نظرية النسبية والتطور في الألفاظ أنها نظرية فوضوية متمردة على الشرع واللغة، أولها مراوغة وسفسطة، وآخرها إلحاد وزندقة.[٤]

إن أصحاب هذه النظرية يشتركون مع الفرق الباطنية في بعض المقدمات وفي النتيجة، أما المقدمات فمثل التأويل والطعن والتشكيك في تفسير الفقهاء والخوض بغير علم وإثارة الشبه حول النص الشرعي، وأما النتيجة فهي الانسلاخ من الدين وهدم قوانين الشرع وأحكامه.

(١) انظر: فضائح الباطنية ٥٦
(٢) أصول الدين للبغدادي ٦-٧
(٣) البرهان للجويني ١/٩٦-٩٧
(٤) انظر: العقلية الليبرالية للطريفي ١٤٩

لكنهم يختلفون معهم في بعض المقدمات مثل العقل، فالباطنية يرفضون العقل، ويأمرون أتباعهم بالتقليد الأعمى [1] وأما التأويليون المعاصرون فيمجدون العقل ويقدسونه، ويجعلونه حكمًا على كل شيء.

كما يختلفون في أن الباطنية حددوا معاني معينة، زعموا أنها المراد بالنص، وأن حق التفسير مخصوص بالأئمة المعصومين، لكن القائلين بالنسبية نفوا وجود معنى محدد مقصود من النص، وأعطوا حق التفسير لكل أحد.

(١) انظر: فضائح الباطنية للغزالي ٣٥، ٥١

المبحث الخامس
في ذكر بعض القواعد المهمة في تفسير النصوص

القاعدة الأولى:

ضرورة اتحاد أدوات التفسير مع النص المفسر، بمعنى: أن النص يجب أن يفسر بحسب قواعد اللغة، التي ورد بها النص، فلا يفسر النص العربي بناء على قواعد اللغة الإنجليزية أو اليابانية... وإنما يلزم التقيد بقواعد اللغة العربية، ومناهج العرب في فهم لغتها.. ومن ثم فالنصوص الشرعية جاءت بلغة العرب، ويجب تفسيرها بمقتضى أدوات اللغة العربية وقواعدها ودلالات ألفاظها، ولا يجوز الخروج عنها.

وهذا يسري على مناهج التفسير جميعًا، فلا يجوز أن يفسر النص القرآني العربي بناء على مناهج التفسير الغربية، خاصة إن كانت مناهج ترتبط بالعلوم الإنسانية، ولا ترتبط بالتخصصات العلمية كالهندسة والطب، فلا يصح توظيف نظرية التطور عند دارون أو نظرية النسبية عند انشتاين أو نظرية الشك عند ديكارت في تفسير نصوص الشرع، ولكن يعتمد على منهج من نزل عليه النص، ومنهج أصحابه في فهم النصوص، كما قال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡ ﴾ [إبراهيم:٤]، وكما قال ﷺ عن تعريف الفرقة المهتدية الناجية: «ما أنا عليه اليوم وأصحابي»[١].

(١) رواه الترمذي في جامعه ٥/٢٦ برقم ٢٦٤١- والحاكم في المستدرك ١/٢١٨ برقم ٤٤٤- والطبراني في الأوسط ٥/١٣٧ برقم ٤٨٨٦

القاعدة الثانية:

أن المقصود الأساس من تفسير النص هو معرفة مراد المتكلم بالنص، فوظيفة المفسر الأساسية هي الوصول إلى مقصود المتكلم ومعرفة مراده.

أما إلغاء هذا المقصود تحت نظرية: "موت المؤلف، وحياة القارئ"، ومحاولة بناء معان جديدة لا تنطلق من النص، فهذا عمل جديد لا ينسب لصاحب النص، ولكن ينسب للشارح والمفسر، وهي نظرية اخترعوها في علم الأدب والنقد.. ولكن لا يصح إعمالها في تفسير نصوص الشرع.

إن نصوص القرآن والسنة في الحقيقة هي رسائل موجهة من الله تعالى إلى عباده، يحدد لهم فيها حقائق محددة يؤمنون بها، ويحدد لهم سلوكًا معينًا يأخذون به في حياتهم.. وفتح لهم مع ذلك باب الاجتهاد والنظر في إطار الأصول العامة والهداية الكلية التي شرعها لهم.

إن تطبيق فكرة "موت المؤلف، وحياة القارئ"، وعزل النص عن المتكلم في إطار النصوص الشرعية هو إلغاء لقداسة النص، وقطع للعلاقة بين النص وبين الله الذي أنزل النص وشرعه لعباده.. وهذا هو المقصود الرئيس للتيار الليبرالي في قضية قراءة النص، أعني: نزع القداسة عن النص الديني تمهيدا لتجاوزه وإلغاء اعتباره.

إن نزع القداسة من النص يصح في نصوص الخلق، وليس في نصوص الخالق، وفي كلام الفقهاء والعلماء، وليس في نصوص الكتاب والسنة كما قال مالك رحمه الله: كل أحد يؤخذ من قوله ويرد إلا صاحب هذا القبر(١)، ويقصد به النبي ﷺ.

أما نصوص الوحي فموقفنا الاجتهاد في فهمه على ضوء اللغة العربية

(١) إرشاد السالك إلى مناقب مالك لابن المِبرد ص ٤٠٢.

والنصوص الشرعية، فإذا اتضح المراد فالواجب هو التسليم والرضا ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ [النور:٥١]، ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب:٣٦] ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء:٦٥].

إن القراءة الليبرالية للنص تؤدي إلى تحميل النص معاني لا يحتملها النص، ولا يدل عليها من حيث اللغة، فهو في الحقيقة كذب على صاحب النص، وافتراء عليه، ونسبة جائرة ذمها الله تعالى لما صدرت من اليهود الذين حرفوا نصوص التوراة، كما قال سبحانه: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِندِ اللَّهِ﴾ [البقرة:٧٩]، وقال سبحانه: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [آل عمران:٧٨].

فيكون المفسر الليبرالي قد أساء مرتين: مرة عندما فسر النص الشرعي بغير مراد المتكلم، ومرة عندما نسب هذا التفسير المخترع إلى المتكلم.

إن رد هؤلاء لبعض النصوص أو تأويلها عن ظواهرها المعروفة في اللغة مبني على مفاهيم مغلوطة للحرية وحقوق الإنسان، فهناك من نفى حد الردة، ومبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأنه يظن معارضتها لمفهوم الحرية!!

ونحن نسألهم: قولكم: هذا يناقض الحرية! أي حرية تريدون؟ الحرية على المفهوم الليبرالي وهي: الحرية المطلقة أم تريدون الحرية على المفهوم الإسلامي، وهي: الحرية المقيدة، فإن أردتم الأول، فنعم هو يناقضه، ولكن الحرية المطلقة باطلة، وإن أردتم الثاني، فهو نوع من تقييد الحرية وتخصيصها مراعاة للمصلحة العامة، وهو مبدأ صحيح عند سائر العقلاء.

القاعدة الثالثة:

لزوم النظرة الشمولية للنصوص، والجمع بينهما ليتضح لنا مراد المتكلم، فلا يصح الاقتصار على بعض النصوص، وتقويل المتكلم بناء على نظرة جزئية منتزعة من سياقها ومقطوعة عن أخواتها كمن يقف على قوله: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَوٰةَ﴾ [النساء:٤٣]، وقوله: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ﴿٤﴾﴾ [الماعون:٤].

وقد ذم الله تعالى الكفار عندما تعاملوا مع القرآن بهذا المنهج التجزيئي فقال سبحانه: ﴿كَمَا أَنزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ ﴿٩٠﴾ الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ ﴿٩١﴾﴾ [الحجر:٩٠-٩١] أي: أجزاء متفرقة وأعضاء مختلفة يؤمنون ببعضه ويكفرون ببعض، ونسب هذا المنهج للمقتسمين، وهم الكفار واليهود والنصارى الذين آمنوا من القرآن بما وافق أهواءهم، وردوا منه ما لم يوافق أهواءهم.

ومدح الله تعالى الراسخين في العلم بالجمع بين النصوص والإيمان بها جميعا، فقال سبحانه: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران:٧].

والواجب عند التفسير هو جمع النصوص، والنظر إليها جميعًا دون تفريق حتى يتضح المعنى المقصود، فنصوص الوعيد بالنار والخلود فيها مثلًا تفهم في إطار النصوص المصرحة بأن الله تعالى لا يغفر الشرك ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، ومن هنا وقع الخطأ لدى بعض الفرق مثل الخوارج الذين أخذوا ببعض النصوص دون النصوص الأخرى، فكفروا المسلمين بأعمال لا يكفر بذلك صاحبها.

القاعدة الرابعة:

وجوب النظر إلى النصوص بعين الكمال لا بعين النقصان.

أصول الدين وفروعه مبينة بالكتاب والسنة، قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ

تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ ﴾ [النحل:٨٩]، وقال تعالى: ﴿مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [يوسف:١١١]، وقال سبحانه: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ [المائدة:٣]، وقال تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ [الأنعام:١١٥] قال ابن كثير: صدقًا في الأخبار عدلًا في الطلب(١).

وقال ﷺ: (لقد تركتكم على البيضاء، ليلها ونهارها سواء)(٢).

وقال أبو ذر: (لقد تركنا محمد ﷺ وما يحرك طائر جناحيه في السماء إلا ذكر لنا منه علمًا)(٣).

وقيل لسلمان الفارسي: (لقد علمكم نبيكم كل شيء حتى الخراءة؟ قال: أجل..)(٤).

فإذا كان النبي ﷺ قد علمنا هذه الجزئيات، فكيف بأصول الدين ومصالح الأمة الكبرى.. وحاجة الناس إليها أشد من حاجتهم لمعرفة الجزئيات.

إن هذا الأصل يوجب علينا إحسان الظن بالنصوص الثابتة، وحملها على أحسن المحامل وأصحها، كما جاء في الأثر عن علي وابن مسعود رضي الله عنهما: (إذا سمعتم عن رسول الله حديثًا فظنوا به الذي هو أهداه وأهناه وأتقاه)(٥).

وإذا كنا نتعامل بهذا الخلق الكريم مع نصوص البشر، فمن باب أولى أن نتعامل به مع نصوص الله ورسوله، فلا نبادر بحملها على معنى باطل يناقض العقل مثلا، ثم نكر عليه بالنقض، كأننا نستدرك على الوحي، وندعي أن عقولنا أعلم وأحكم(٦).

---

(١) تفسير ابن كثير ١٦٧/٢.
(٢) رواه ابن ماجة ١٦/١ برقم ٤٣ – وأحمد ١٢٦/٤برقم ١٧١٨٢– والحاكم في المستدرك ١٧٥/١ برقم ٣٣١.
(٣) رواه أحمد ١٥٣/٥برقم ٢١٣٩٩– وابن سعد في الطبقات٣٥٤/٢.
(٤) رواه مسلم ١٥٣/١.
(٥) رواه ابن ماجة ٩/١، وأحمد ٢٨٢/٢، والدارمي ٣٧٦/١، وأبو يعلى ٤٤٣/١.
(٦) انظر: الاعتصام للشاطبي ٣١٠/٢، منهج الاستدلال لأحمد عثمان ٢٤٥/١.

القاعدة الخامسة:

رد النصوص المتشابهة إلى النصوص المحكمة.

قد شاء الله تعالى أن يكون في القرآن محكم ومتشابه، فالمتشابه هو الذي لا يعلم تأويله إلا الله، أو هو محتمل الدلالة، قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞ﴾ [آل عمران:٧]، والحكمة من ذلك كما أشارت إليها الآية:

١. الابتلاء والامتحان.

٢. تمييز الراسخين في العلم عن غيرهم، وبيان فضلهم.

ثم مدح الله تعالى هؤلاء بقوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران:٧] مدحهم بالرسوخ في العلم، لأنهم آمنوا بالجميع، وردّوا العلم إلى الله تعالى.

وقد جاءت هذه الآية الكريمة في سياق الجدال مع النصارى الذين وفدوا من نجران، وجادلوا النبي ﷺ في أمر عيسى وحقيقته.. وذمهم على منهج استدلالهم وهو اتباع المتشابه وردّ المحكم، وذلك مثل الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَرُوحٞ مِّنۡهُ﴾ [النساء:١٧١]، وترك قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي عَبۡدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِيَ ٱلۡكِتَٰبَ وَجَعَلَنِي نَبِيّٗا ٣٠﴾ [مريم]، واستدلالهم على ألوهية عيسى بصيغة الجمع نحو: ﴿إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ٩﴾ [الحجر]، وتركهم قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمَسِيحُ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلۡقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرۡيَمَ وَرُوحٞ مِّنۡهُ﴾ [النساء:١٧١].

قال ابن كثير: (فمن ردّ ما اشتبه إلى الواضح منه، وحكّم محكمه على متشابهه عنده فقد اهتدى، ومن عكس انعكس)[1].

(١) تفسير ابن كثير ٣٤٤/١.

والمتشابه نوعان[١]:

١. متشابه نسبي: وهو الذي يعلمه الراسخون في العلم، وفيه قال ابن عباس: أنا من الراسخين الذين يعلمون تأويله، ولو كان الراسخون لا يعلمون إلا المحكم لكانوا مثل غيرهم[٢].

٢. متشابه حقيقي، وهو الذي لا يعلمه إلا الله تعالى، مثل وقت قيام الساعة، ووقت نزول عيسى، ووقت خروج الدجال، وكيفية الصفات الإلهية.

وكل من النوعين يجب الإيمان به والتسليم له، وردّ علمه إلى الله تعالى.

القاعدة السادسة:

وجوب الاعتماد على ظواهر النصوص ما لم يوجد صارف راجح.

هذه قاعدة مهمة في تفسير النصوص قررها الإمام الشافعي[٣] وغيره من الأصوليين، وبدونها سيتحول الأمر إلى فوضى، ويخرج الكلام عن مقصود وضعه - وهو البيان والتفاهم - إلى الإلغاز والإبهام، والظاهر هو المعنى الذي يدل عليه اللفظ بحسب الدلالة اللغوية مع احتمال غيره احتمالا مرجوحًا، وبناءً عليه لا يجوز حمل النصوص على خلاف ظاهرها، ما لم يدل دليل على خلاف ذلك، لأنه لا يتحقق مقصود الوضع اللغوي إلا بذلك.

وقد اتفق العلماء على أن ألفاظ الوحي لها دلالة حقيقية -سواء كانت نصًّا أو ظاهرًا- لا يجوز الخروج عنها إلا بدليل يدل على إرادة المجاز، فيحمل عليه بالقرينة، وليس فيها لفظ يراد به غير ظاهره دون دليل[٤].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ١٤٣/١٣، والفقيه والمتفقه ٦٢/١، والموافقات ٨٦/٣.

(٢) انظر: تفسير ابن جرير ١٨٣/٣، وتفسير القرطبي ١٨/٤.

(٣) في كتابه: مختلف الحديث ٢٧/٧.

(٤) انظر: جمع الجوامع بحاشية البناني ٢٣٣/١، والمختصر لابن اللحام ص ٧٣.

قال التاج السبكي: (ولا يجوز ورود ما لا معنى له في الكتاب والسنة، ولا ما يعنى به غير ظاهره إلا بدليل خلافًا للمرجئة)[1]، ونظم العلوي هذا الكلام فقال -عاطفًا على نفي الحشو عن الوحي-:

وما به يعنى بلا دليل غير الذي ظهر للعقول

وبناء على ذلك فكل التفاسير الإشارية -وتسمى الباطنية- الخارجة عن ظاهر النص لا تقبل إلا بشرطين:

أحدهما: أن يجري مع الظاهر المعروف من لغة العرب فلا يناقضه.

والثاني: أن يكون له شاهد في موضع آخر بلا معارض[2].

(١) جمع الجوامع ٢٢، وشرح المحلي مع حاشية البناني ١/٢٣٣.

(٢) كما قرره الشاطبي في الموافقات ٣/٣٩٤.

الخاتمة

وفيها خلاصة البحث، وأهم النتائج:

- المشكلة التي يعالجها البحث تتمثل في وجود أناس من العرب والمسلمين فتنوا بثقافة الغرب وحضارته، فحاولوا إعادة تفسير الإسلام وتأويل نصوصه بما يتناسب مع العقلية الغربية، دون التزام بمنهج التفسير الذي قرره العلماء عبر القرون السابقة.
- إن الاختلاف في تفسير النص الشرعي ظاهرة مألوفة لدى العلماء عبر التاريخ لكن خلافهم في تفسير هذه النصوص يقوم على منهج استنباطي منضبط، محدد المعالم، ينطلق من النصوص وسياقها، ولغة العرب وبيانها، لكن الفكر الحداثي الليبرالي المعاصر ينطلق من منهج غربي مختلف، وطريقة فوضوية تقوم على الأهواء والأذواق والاستحسان العقلي المجرد والتأويل بلا دليل، مما نتج عنه عبث بالغ بالنصوص الشرعية وتفسيرها بما يتوافق مع العقلية الغربية.
- نظرية النسبية في دلالات الألفاظ لها جذور قديمة، فنظرية النسبية في الحقائق مقولة قال بها بعض فلاسفة اليونان،وسماهم علماء المسلمين بالسوفسطائية، وهم الذين ينكرون وجود حقائق ثابتة،

ويرون أن الحقيقة نسبية بحسب الأشخاص.

وهذا المعنى ذهب إليه أيضًا بعض فلاسفة التصوف الذين قالوا: كل من قال شيئًا فهو حق عنده لا ينكر عليه، ولهذا يقولون: العارف لا يكذب أحدًا.

كما أن أصحاب نظرية النسبية تأثروا ببعض المناهج الغربية في النقد والمعرفة، فاستصحبوها عند دراسة النص الشرعي، وعمموها في مجالات متعددة، وجعلوها حكمًا في القبول والرد لنصوص الوحي!! كما اعترف بذلك بعض رموزهم مثل علي حرب ونصر أبو زيد.

- منذ سقوط الدولة العثمانية، ودخول الاستعمار بلاد المسلمين، وما جاء بعده من الانفتاح على الغرب ظهر تيار ثقافي يحاول الدمج والتقريب بين الإسلام وثقافة الغرب في ظل شيوع مرض الهزيمة النفسية التي عانى منها كثير من المسلمين.
- سعى الغرب عبر مؤتمراته وأبحاثه في إيجاد تيار يؤيد أفكاره في العالم الإسلامي، فوجد ضالته فيما يسمى بالإسلام الليبرالي، الذي ركز على إعادة تفسير النص الشرعي، ونقد مناهج التفسير عند الفقهاء والأصوليين، واستند في ذلك على نظرية النسبية في دلالة الألفاظ.
- تطلق النسبية في الاصطلاح على معان منها: الصفة الإضافية التي تختلف بحسب المتعلقات والأمور الخارجية.

والمراد بنظرية النسبية في دلالة الألفاظ هو أن اللفظ ليست له دلالة حقيقية محددة ثابتة، ولكنها دلالة مختلفة بحسب فهم القارئ، وبعدد قرّاء النص وهو ما يسمونه بالدلالة المفتوحة، أي المفتوحة على

كل المعاني الواردة في ذهن القارئ للنص.

فالنص عندهم ليس وراءه معنى هو مقصود للنص، ومراد لله ورسوله، لكنه كالنص الأدبي عندهم يفسره الناقد كما يرى تحت نظرية: (موت المؤلف، وحياة القارئ).

- إعادة تفسير النصوص الشرعية -وهو ما يمارسه أصحاب نظرية النسبية- هي نوع من الاجتهاد الشرعي الذي تشترط له شروط علمية ومؤهلات شخصية ولا يجوز لمن لا تتوافر فيه أن يتصدى لتفسير هذه النصوص.

وإذا نظرنا في أصحاب هذه النظرية -ممن كتبوا في نصرتها وتطبيقها- وجدنا أنهم لم تتوافر فيهم هذه الشروط العلمية، فلا يكون اجتهادهم في تفسير النصوص مقبولاً في النظر الأصولي.

- كذلك لو طبقنا شروط التأويل عند الأصوليين على تفسيراتهم التفصيلية للنصوص الشرعية لتبين لنا بطلان التأويلات التي وقع فيها أصحاب نظرية النسبية في دلالات الألفاظ لعدم توافر شروط التأويل.

- نظرية النسبية نظرية باطلة من وجوه كثيرة أهمها:

١. فيها إبطال العمل بقواعد اللغة العربية ودلالاتها عند العرب في تفسير النصوص، وهم الذين نزل القرآن الكريم بلغتهم.

٢. نظرية النسبية مخالفة لمنهج الصحابة والتابعين في تفسير النصوص حيث كانوا يعتمدون قي تفسيرها على القرآن والسنة ولغة العرب.

٣. هذه النظرية فيها إنكار لدلالة الألفاظ أصلًا وإبطال لها، فليست هناك -حسب قولهم- دلالة حقيقية معينة أرادها الله تعالى أو

رسوله ﷺ، وإنما هي ألفاظ مهملة لا دلالة فيها ولا معنى لها؛ بل هي حشو وزيادة، وهذا مخالف لإجماع أهل العلم.

٤. هذه النظرية تفتح الباب لتفسير النصوص بالأهواء والآراء المجردة، ويلزم منها جعل نصوص الوحي ألعوبة بيد الناس والجهلة، يتشكل معناها بعدد عقول القارئين لها، وأن كل ما قيل في تفسير النص، فهو حق حتى تأويلات الباطنية والحشاشين.

٥. القول بنسبية الدلالة في الألفاظ يناقض مقصود الوضع اللغوي، وهو الإفهام والبيان عن مراد المتكلم، لأن هذه الألفاظ في زعمهم ليست لها دلالة محددة مفهومة من النص نفسه.

٦. هذه النظرية تفتح باب الزندقة والخروج على الأحكام الشرعية، لأن كل شيء نسبي، فما قاله رسول الله والسابقون كان حقًّا في زمنهم وبالنسبة إليهم، ولا يلزم أن يكون كذلك في عصرنا وبالنسبة إلينا، ومن ثم لا يلزمنا العمل بهذه النصوص على ما فهمه المسلمون، وهذا عين الزندقة.

- تفسير الألفاظ والنصوص الشرعية له قواعد علمية تجب مراعاتها، ولا يملك كل أحد حق تفسيرها، بل يختص بمن توافرت فيه شروط المفسر، وهذا ليس احتكارًا بالمعنى السيئ، ولكنه اختصاص وتنظيم روعيت فيه مصلحة حماية الشرع، وسد باب العبث بنصوصه، كما هو الحال في سلطة تفسير النص الوضعي عند أهل القانون. وبالله التوفيق.

فهرس أهم المصادر والمراجع

١. أبجد العلوم لصديق بن حسن القنوجي- تحقيق عبدالجبار زكار- دار الكتب العلمية- دون تاريخ.

٢. الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي - دار الكتب العلمية - الطبعة الأولى.

٣. الإتقان في علوم القرآن للسيوطي - دار الفكر - الطبعة الأولى١٤١٦هـ.

٤. إجابة السائل لمحمد بن إسماعيل الصنعاني- الرسالة - الطبعة الأولى.

٥. الإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين الآمدي - دار الكتاب العربي- الأولى ١٤٠٤هـ.

٦. الآداب الشرعية والمنح المرعية لمحمد بن مفلح بن محمد المقدسي- مؤسسة الرسالة –الطبعة الثانية ١٤١٧هـ.

٧. أدب البحث والمناظرة للشيخ محمد الأمين الشنقيطي - دار ابن تيمية- دون تاريخ.

٨. الإسلام بين الرسالة والتاريخ عبدالمجيد الشرفي –دار الطليعة–الثانية ٢٠٠٨م

٩. الإسلام والحضارة الغربية لمحمد محمد حسين- الرسالة –التاسعة ١٤١٣هـ.

١٠. الأسماء والصفات للبيهقي- دار الكتب العلمية - الأولى ١٤٠٥هـ.

١١. إشكاليات القراءة لنصر أبوزيد–المركز الثقافي العربي- السابعة ٢٠٠٥م.

١٢. الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني- دار الجيل - الطبعة الأولى.

١٣. أصول الدين لعبد القاهر البغدادي- دار الآفاق الجديدة- الأولى ١٤٠١هـ.

١٤. أصول السرخسي لمحمد بن أبي سهل السرخسي- دار المعرفة- دون تاريخ.

١٥. الاعتصام لأبي إسحاق الشاطبي- المكتبة التجارية الكبرى - مصر.

١٦. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن لمحمد الأمين بن محمد بن المختار الشنقيطي- دار الفكر ١٤١٥هـ.

١٧. إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن قيم الجوزية- دار الجيل -تحقيق طه سعد.

١٨. أوضح المسالك على ألفية ابن مالك لابن هشام- تحقيق محمد محيي الدين - دار الجيل ١٣٩٩هـ.

١٩. البحر المحيط لمحمد بن يوسف المعروف بأبي حيان- دار الكتب العلمية ١٤٢٢هـ.

٢٠. البرهان في أصول الفقه لعبدالملك بن عبدالله الجويني - تحقيق عبدالعظيم الديب - دار الوفاء ١٤١٨هـ.

٢١. بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز لمحمد بن يعقوب الفيروزآبادي-المكتبة العلمية - تحقيق عبدالعليم الطحاوي.

٢٢. بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية- مطبعة الحكومة - الطبعة الأولى ١٣٩٢هـ.

٢٣. البيان والتبيين لعمرو بن بحر الجاحظ- دار صعب بيروت- دون تاريخ.

٢٤. تاج العروس من جواهر القاموس للزبيدي-دار الهداية - مجموعة من المحققين.

٢٥. التاريخ الكبير لمحمد بن إسماعيل البخاري- دار الفكر- تحقيق الندوي.

٢٦. تاريخ دمشق لابن عساكر - دار الفكر - تحقيق محب الدين العمري.

٢٧. التراث والتجديد لحسن حنفي - طبعة القاهرة - ١٩٨٠م.

٢٨. تجريد الفكر الإسلامي لخليل عبدالكريم - مجلة أدب ونقد، العدد ٨٠.

٢٩. تحرير القواعد المنطقية في شرح الشمسية لقطب الدين بن محمد الرازي.

٣٠. تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي لمحمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري - دار الكتب العلمية - دون تاريخ.

٣١. تحرير العقل من النقل- سامر إسلامبولي- دار الأوائل- الأولى ٢٠٠٠م.

٣٢. التذهيب في شرح تهذيب المنطق لعبد الله الخبيصي - مطبعة البابي الحلبي ١٣٥٥هـ.

٣٣. التسعينية- أبو العباس بن تيمية- تحقيق العجلان- مكتبة المعارف- الأولى ١٤٢٠هـ

٣٤. التعريفات لعلي بن محمد بن علي الجرجاني- دار الكتاب العربي ١٤٠٥هـ.

٣٥. تفسير السمعاني منصور بن محمد التميمي- دار الوطن- الأولى ١٤١٨هـ.

٣٦. تفسير القرآن إبراهيم بن المنذر النيسابوري.

٣٧. تفسير القرآن العزيز لابن أبي زمنين- دار الفاروق الحديثة ١٤٢٣هـ.

٣٨. تفسير القرآن العظيم لإسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي-دار الفكر ١٤٠١هـ.

٣٩. تفسير القرآن لعبد الرزاق بن همام الصنعاني -الرشد -الأولى ١٤١٠هـ.

٤٠. التفسير الكبير لفخر الدين الرازي-دار الكتب العلمية- الأولى ١٤٢١هـ.

٤١. تفسير المنار لمحمد رشيد رضا - دار المعرفة - ط ١٤١٤هـ.

٤٢. تفسير النصوص للدكتور محمد أديب الصالح - المكتب الإسلامي -الثالثة ١٤٠٤هـ.

٤٣. تفسير جزء عم لمحمد عبده -مكتبة محمد صبيح- الأزهر ١٣٨٧هـ.

٤٤. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ليوسف بن عبد البر- وزارة الأوقاف المغربية ١٣٨٧هـ.

٤٥. التوضيح في حل غوامض التنقيح لعبيد اللّه بن مسعود البخاري - دار الكتب العلمية ١٤١٦هـ.

٤٦. تهذيب اللغة لمحمد بن أحمد الأزهري-دار إحياء التراث ٢٠٠١م.

٤٧. التيسير شرح التحرير لأمير بادشاه الحنفي- دار الكتب العلمية- دون تاريخ.
٤٨. جامع البيان في تفسير القرآن لمحمد بن جرير الطبري -دار الفكر ١٤٠٥هـ.
٤٩. الجامع لأحكام القرآن لمحمد بن أحمد القرطبي-دار الشعب بالقاهرة دون تاريخ.
٥٠. الجرح والتعديل لأبي زرعة الرازي- دار إحياء التراث- الأولى ١٩٥٢م.
٥١. جمع الجوامع لتاج الدين السبكي - تعليق عبدالمنعم إبراهيم - دار الكتب العلمية - الثانية ١٤٢٤هـ.
٥٢. جمع الجوامع بحاشية البناني - دار الفكر- دون تاريخ.
٥٣. حاشية العدوي على مختصر خليل - دار الفكر - ١٤١٢هـ.
٥٤. حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها -الدكتور عبد الرحيم السلمي- مركز التأصيل للدراسات والبحوث - الأولى ١٤٣٠هـ.
٥٥. درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية- جامعة الإمام- الأولى ١٣٩٩هـ.
٥٦. دراسات إسلامية لسيد قطب - دار الشروق - الخامسة ١٤٠٢هـ.
٥٧. الرسالة للشافعي - تحقيق أحمد شاكر - القاهرة ١٣٥٨هـ.
٥٨. روح المعاني لمحمود شكري الآلوسي - دار إحياء التراث دون تاريخ.
٥٩. روضة الطالبين وعمدة المفتين ليحيى بن شرف النووي-المكتب الإسلامي - الثانية ١٤٠٥هـ.
٦٠. روضة الناظر وجنة المناظر لعبدالله بن أحمد بن قدامة- جامعة الإمام -الثانية ١٣٩٩هـ.
٦١. سنن ابن ماجة - دار الفكر - تحقيق محمد عبدالباقي.
٦٢. سنن أبي داود - دار الفكر - تحقيق محمد عبدالحميد.
٦٣. سنن الترمذي - دار إحياء التراث - تحقيق أحمد شاكر.

٦٤. سنن الدارمي - دار الكتاب العربي - الأولي ١٤٠٧هـ.
٦٥. السنن الكبرى أحمد بن الحسين بن علي البيهقي- دار الباز- ١٤١٤هـ.
٦٦. السنن الكبرى النسائي- دار الكتب العلمية - الأولى ١٤١١هـ.
٦٧. سنن النسائي -مكتب المطبوعات الإسلامية ١٤٠٦هـ- تحقيق أبو غدة.
٦٨. سنن سعيد بن منصور- الدار السلفية - الأولى ١٤٠٣هـ.
٦٩. سير أعلام النبلاء للذهبي- مؤسسة الرسالة - التاسعة ١٤١٣هـ.
٧٠. السيل الجرار لمحمد بن علي الشوكاني- دار الكتب العلمية- الأولى ١٤٠٥هـ.
٧١. شرح الطحاوية لابن أبي العز - المكتب الإسلامي - الرابعة ١٣٩١هـ.
٧٢. شرح الكوكب المنير للفتوحي- جامعة أم القرى - دار الفكر ١٤٠٢هـ.
٧٣. شرح المقاصد للتفتازاني - دار المعارف النعمانية - الأولى ١٤٠١هـ.
٧٤. شرح الملوي على السلم- المطبعة الأزهرية - الثانية ١٣٢٥هـ.
٧٥. شرح تنقيح الفصول للقرافي - دار الفكر - الأولى - دون تاريخ.
٧٦. شرح مختصر الروضة لأبي الربيع الطوفي - تحقيق التركي - الرسالة - الأولى.
٧٧. الشفا للقاضي عياض المالكي- طبعة الندوة العالمية للشباب الإسلامي.
٧٨. الشمائل الشريفة للسيوطي - دار طائر العلم - تحقيق حسن عبيد.
٧٩. الشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد- مفرح القوسي - مركز الملك فيصل - الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.
٨٠. الصحاح لإسماعيل الجوهري- تحقيق العطار- دار العلم للملايين- الأولى.
٨١. صحيح البخاري- دار ابن كثير- تحقيق مصطفى البغا- الثالثة ١٤٠٧هـ.
٨٢. صحيح مسلم - دار إحياء التراث العربي - تحقيق محمد عبد الباقي.
٨٣. الصفدية لابن تيمية - دار الفضيلة ١٤٢١هـ.

٨٤. الصواعق المرسلة لابن القيم- دار العاصمة - الثالثة ١٤١٨هـ.

٨٥. الضعفاء للعقيلي- دار المكتبة العلمية - الأولى - ١٤٠٤هـ.

٨٦. ضوابط المعرفة لعبد الرحمن حبنكة الميداني- دار القلم- الثانية ١٤٠١هـ.

٨٧. طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد لعبد الرحمن الكواكبي- دار النفائس- بيروت- دون تاريخ.

٨٨. طبقات الشافعية الكبرى للسبكي - دار هجر - الثانية ١٤١٣هـ.

٨٩. طريق الهجرتين لابن القيم -دار ابن القيم - الثانية ١٤١٤هـ.

٩٠. العقل بين التاريخ والوحي محمد المزوغي - منشورات الجمل - كلونيا- الأولى ٢٠٠٧م.

٩١. العقلية الليبرالية- عبد العزيز الطريفي- دار المنهاج- الثانية ١٤٢٢هـ.

٩٢. عمدة القاري لمحمود بن أحمد العيني - دار إحياء التراث العربي - دون تاريخ.

٩٣. الفتاوى الكبرى لابن تيمية - دار المعرفة - بيروت دون تاريخ.

٩٤. فتح الباري لابن حجر- دار المعرفة - تحقيق محب الدين الخطيب.

٩٥. فتح المغيث لشمس الدين السخاوي- دار الكتب العلمية- الأولى ١٤٠٣هـ.

٩٦. الفصل في الملل والنحل لابن حزم - مكتبة الخانجي - القاهرة دون تاريخ.

٩٧. فضائح الباطنية - أبو حامد الغزالي - المكتبة العصرية ١٤٣٢هـ

٩٨. الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي- دار ابن الجوزي- الثانية ١٤٢١هـ.

٩٩. فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت لعبد العلي محمد بن نظام الدين اللكنوي-.

١٠٠. الفوائد لأبي القاسم تمام الرازي - مكتبة الرشد - الأولى ١٤١٢هـ.

١٠١. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني لأحمد النفراوي- دار الفكر ١٤١٥هـ.

١٠٢. قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث لمحمد جمال الدين القاسمي- دار الكتب العلمية - الأولى ١٣٩٩هـ.

١٠٣. القواعد الفقهية ليعقوب الباحسين - مكتبة الرشد - الأولى ١٤١٨هـ.

١٠٤. الكافي لابن قدامة المقدسي - المكتب الإسلامي - دون تاريخ.

١٠٥. الكامل في الضعفاء لابن عدي - دار الفكر - الثالثة ١٤٠٩هـ.

١٠٦. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعبد العزيز البخاري- دار الكتاب العربي عن الطبعة التركية ١٣٠٨هـ.

١٠٧. مجموع الفتاوى لابن تيمية- مكتبة ابن تيمية - الثانية دون تاريخ.

١٠٨. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية الأندلسي- دار الكتب العلمية- الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.

١٠٩. المحلى في شرح المجلى بالحجج والآثار لعلي بن حزم الأندلسي- دار الآفاق الجديدة - دون تاريخ.

١١٠. المحيط بالتكليف للقاضي عبدالجبار المعتزلي- المؤسسة المصرية العامة - تحقيق عمر عزمي

١١١. المختصر في أصول الفقه لابن اللحام البعلي - جامعة الملك عبدالعزيز - تحقيق محمد مظهر.

١١٢. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح لعلي القاري- دار الكتب العلمية - الأولى ١٤٢٢هـ - تحقيق جمال عيتاني.

١١٣. المستدرك على الصحيحين للحاكم -دار الكتب العلمية- الأولى ١٤١١هـ.

١١٤. مسند أبي يعلى- دار المأمون - الأولى ١٤٠٤هـ.

١١٥. المستصفى من علم أصول الفقه للغزالي- دار الكتب العلمية - الأولى ١٤١٣هـ.

١١٦. مسند الإمام أحمد- مؤسسة قرطبة - دون تاريخ.

١١٧. المسودة لآل تيمية - مطبعة المدني - تحقيق محمد محيي الدين.

١١٨. مشكل الآثار لأبي جعفر الطحاوي- مؤسسة الرسالة -الثانية ١٤٢٧هـ.

١١٩. مصنف ابن أبي شيبة - مكتبة الرشد - الأولى ١٤٠٩هـ.

١٢٠. معجم الأخطاء الشائعة للعدناني - مكتبة لبنان - الطبعة الثانية.

١٢١. معجم السفر لأبي طاهر السلفي- المكتبة التجارية - تحقيق البارودي.

١٢٢. المعجم الوسيط- مجموعة من الباحثين - دار الدعوة - دون تاريخ.

١٢٣. معونة أولي النهى شرح المنتهى لابن النجار الفتوحي- دار البيان - تحقيق الدهيش - الرابعة ١٤٢٨هـ.

١٢٤. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج للخطيب الشربيني- دار الفكر - دون تاريخ.

١٢٥. مفتاح دار السعادة لابن قيم الجوزية - دار الكتب العلمية دون تاريخ.

١٢٦. مفردات القرآن للراغب الأصفهاني- دار المعرفة - تحقيق محمد كيلاني.

١٢٧. مفهوم الحرية لعبدالله العروي- المركز الثقافي العربي- السادسة ٢٠٠٢م.

١٢٨. مفهوم النص لنصر أبوزيد- المركز الثقافي العربي- السادسة ٢٠٠٥م.

١٢٩. مناهج البحث عند مفكري الإسلام لعلي النشار- دار النهضة العربية -الثالثة ١٤٠٤هـ.

١٣٠. منهاج السنة النبوية لابن تيمية - مؤسسة قرطبة - الأولى ١٤٠٦هـ.

١٣١. الموافقات لأبي إسحاق الشاطبي- دار المعرفة- تحقيق عبدالله دراز.

١٣٢. المواقف لعضد الدين الإيجي - دار الجيل - الأولى ١٤١٧هـ.

١٣٣. موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين لصالح الدميجي - البيان - الأولى ١٤٣٣هـ.

١٣٤. نحن والتراث لمحمد عابد الجابري - المركز الثقافي العربي- السادسة ١٩٩٣م.

١٣٥. نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي - محمد شحرور- دار الأهالي -الأولى ٢٠٠٠م.

١٣٦. النص الديني والتراث الإسلامي- أحميدة النيفر- دار الهادي- الأولى ١٤٢٥هـ.

١٣٧. نفائس الأصول في شرح المحصول للقرافي- مكتبة نزار الباز- الثانية ١٤١٨هـ.

١٣٨. نقد الخطاب الديني نصر أبو زيد - دار سيناء - الثانية ١٩٩٤م.

١٣٩. نقد النص لعلي حرب- المركز الثقافي العربي - الرابعة ٢٠٠٥م.

١٤٠. نهاية السول في شرح منهاج الأصول لعبدالرحيم بن الحسن الأسنوي.

١٤١. هدية العارفين لمصطفى الرومي الحنفي- دار الكتب العلمية ١٤١٣هـ.

١٤٢. الوافي بالوفيات لصلاح الدين الصفدي - دار إحياء التراث ١٤٢٠هـ.

فهرس المحتويات

مواضع التكبير في الحج والعمرة

إعداد:
أ. د. عبدالله بن فهد بن إبراهيم الحيد
الأستاذ بقسم الثقافة الإسلامية
كلية التربية جامعة الملك سعود

المقدمة

إنَّ الحمدَ لله نحمده ونستعينه، ونستغفره ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وأتباعه إلى يوم الدين وسلم تسليمًا كثيرًا.

أما بعد فإن تعظيم الله عز وجل وإجلاله ينبغي أن يكون عقيدة راسخة ومهمة لدى كل مسلم ومسلمة، فإن الله هو العلي العظيم الكبير المتعال القوي العزيز الجبَّار الملك الواحد القهَّار سبحانه وتعالى.

ولهذا شرع الإسلام عبادة التكبير لله وتعظيمه، بقول: الله أكبر -وهو أبلغ لفظة للعرب في معنى التعظيم والإجلال- وجعل منزلتها عالية؛ حيث أمر الله بها في الكتاب العزيز، وشرعها في المواضع الكبار، كما في الأذان والصلاة، وفي إكمال عدة شهر الصيام، وتكبير الله على الهداية لدين الله وشرعه، وفي الحج، وفي العيدين، وفي ذبح الهدي والأضاحي.

ومما يدل على علو منزلة التكبير: أنه قرين التهليل في مواضع عديدة، وأنه من أحب الكلام إلى الله، وأنه شُرع الجهر به وتكراره في أماكن وأحوال وأزمان كثيرة.

وقد تميزت فريضة الحج إلى بيت الله الحرام والعمرة بمواضع كثيرة شُرع فيها التكبير؛ ولهذا اخترت هذا الموضوع لبحثي؛ لتتبع المواضع التي ذكر الفقهاء مشروعية التكبير فيها، بناء على ما ورد فيها من نصوص شرعية، وجعلت عنوانه: "**مواضع التكبير في الحج والعمرة**".

ومن خلال ما سبق يتبين أهمية هذا البحث، الذي أسأل الله الحي القيوم أن ينفع به كاتبه وقارئه، والحجاج والمعتمرين، وجميع المسلمين.

وقد سرت في هذا البحث على الخطة التالية:

المقدمة.

التمهيد، ويشمل ما يلي:

أولًا: التعريف بمصطلحات العنوان.

ثانيًا: منزلة التكبير.

المبحث الأول: التكبير عند الاستواء على الدابة ونحوها.

المبحث الثاني: التكبير إذا علا الحاج أو المعتمر مرتفعًا.

المبحث الثالث: التكبير قبل الإهلال بالحج أو العمرة.

المبحث الرابع: التكبير عند رؤية الكعبة.

المبحث الخامس: التكبير في الطواف عند استلام الحجر الأسود أو محاذاته.

المبحث السادس: التكبير عند الصفا والمروة.

المبحث السابع: التكبير في نواحي الكعبة.

المبحث الثامن: التكبير يوم عرفة.

المبحث التاسع: التكبير عند المشعر الحرام.

التمهيد

ويشمل ما يلي:

أولاً: التعريف بمصطلحات العنوان.

١. مواضع.

المَواضِعُ في اللغة: جمع مَوضِع، والمَوضِعُ: اسم المكان [١].

وقريب منه: المَوطِن وجمعه: مواطن، وهي كل مَقام قامَ به الإنسان لأمر، يُقال: إذا أتيت فوقفت في تلك المَواطِنِ فادع الله لي ولإخواني [٢].

وقريب منه أيضًا: المَحَلُّ، وهو الموضع الذي يُحَلُّ فيه - أي: يُنَزل فيه - وجمعه مَحَال، والمَحِلُّ بكسر الحاء يقع على الموضع والزمان، وبلوغ الهدي مَحِلَّهُ: أي الموضع أو الوقت اللذين يَحِلُّ فيهما نحره [٣].

فالمراد بمواضع التكبير في الحج والعمرة: الأماكن والأوقات والأفعال التي يُشرع فيها التكبير في الحج والعمرة.

---

(١) ينظر: مختار الصحاح للرازي/ ٧٢٦، لسان العرب لابن منظور ٦/ ٤٨٥٨، تاج العروس من جواهر القاموس للزبيدي ٢٢/ ٣٣٥.

(٢) ينظر: لسان العرب ٦/ ٤٨٦٨.

(٣) ينظر: مختار الصحاح/ ١٥٠، لسان العرب ٢/ ٩٧٢، ٩٧٣.

٢. التكبير.

التَّكبِيرُ في اللغة: التعظيم، وتكبير الله: تعظيمه وتنزيهه من السوء، وهو مصدر كَبَّر يُكبِّر تكبيرًا يعني: قال: الله أكبر، ومعناه: الله أكبر من كل شيء أي: أعظم(١).

وفي التنزيل قوله تعالى: ﴿وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا﴾ [الإسراء:١١١]، أي عَظِّمهُ عظمة تامة، وأَجِلَّهُ عما يقول الظالمون المعتدون علوًّا كبيرًا(٢).

قال القرطبي: ويقال أبلغ لفظة للعرب في معنى التعظيم والإجلال: الله أكبر، أي صِفهُ بأنه أكبر من كل شيء أ.هـ(٣).

والتكبير في الاصطلاح الشرعي إذا أُطلق فيراد به قول: الله أكبر(٤).

٣. الحج.

الحج في أصل اللغة: القصد، يُقال: حَجَّهُ يَحُجُّهُ حَجًّا: قَصَدَهُ، ورَجُلٌ حَاجٌّ، وقومٌ حُجَّاجٌ وحَجِيجٌ، وهم جماعة الحاجِّ، ثم جرى العرف على استعمال الحج في القصد إلى مكة للنسك، والحَجِّ إلى البيت خاصة(٥).

والحج في الاصطلاح الشرعي: قصد البيت الحرام، للتقرب إلى الله تعالى بأفعال مخصوصة في زمن مخصوص ومكان مخصوص(٦).

٤. العمرة.

العمرة في أصل اللغة: الزيارة، وجمعها: العُمَر (٧).

وفي الاصطلاح: زيارة بيت الله الحرام على وجه مخصوص(٨).

---

(١) ينظر: مختار الصحاح/ ٥٦١، القاموس المحيط للفيروزآبادي ١/ ٦٥١، لسان العرب ٥/ ٣٨٠٨، تاج العروس ١٤/ ٥.

(٢) ينظر: تفسير القرطبي ١٠/ ٣٤٥، تفسير ابن كثير ٣/ ٦٩.

(٣) تفسير القرطبي ١٠/ ٣٤٥.

(٤) ينظر: معجم لغة الفقهاء للدكتور محمد قلعه جي والدكتور حامد قنيبي/ ١٤٢، القاموس الفقهي لسعدي أبو جيب/ ٣١٣.

(٥) ينظر: مختار الصحاح/ ١٢٢، القاموس المحيط ١/ ٢٨٧، لسان العرب ٢/ ٧٧٨.

(٦) ينظر: التعريفات للجرجاني/ ٨٢، معجم لغة الفقهاء/ ١٧٤، القاموس الفقهي/ ٧٧.

(٧) ينظر: مختار الصحاح/ ٤٥٤، لسان العرب ٤/ ٣١٠٢.

(٨) ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير ٣/ ٢٩٧، طلبة الطلبة للنسفي/ ١١٥.

ثانيًا: منزلة التكبير.

التكبير -وهو قول: اللّٰه أكبر- له منزلة عظيمة، وفضيلة كبيرة، وأهمية بالغة في الإسلام، وهو من العبادات الجليلة، والأذكار الرفيعة؛ حيث شُرع في المواضع الكبار، وخُص بتكرر مشروعيته، واستحباب إعلانه والجهر به في مواطن كثيرة.

ويدل على عِظم منزلة التكبير ما يلي:

١. أن الله سبحانه وتعالى أمر بالتكبير في كتابه العزيز، كما في الآيات التالية:

أ. قوله تعالى: ﴿وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة:١٨٥].

ب. قوله عز وجل: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُ وَلِيٌّ مِّنَ الذُّلِّ ۖ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا ﴿١١١﴾﴾ [الإسراء].

ج. قوله تعالى: ﴿لَن يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ ۗ وَبَشِّرِ الْمُحْسِنِينَ ﴿٣٧﴾﴾ [الحج].

د. قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ ﴿٣﴾﴾ [المدثر].

٢. أن التكبير من الكلمات الأربع التي هي أفضل الكلام بعد القرآن، وهن أحب الكلام إلى الله عز وجل، كما ثبت ذلك في الحديث الصحيح: «أحب الكلام إلى الله تعالى أربع: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر، ولا يضرُّك بأيهنَّ بدأت»[(١)].

٣. أن التكبير قرين التهليل، كما أن التسبيح قرين التحميد، فقول: الله أكبر مقرون بقول لا إله إلا الله في مواضع كثيرة، منها: كلمات

(١) أخرجه مسلم في باب كراهة التسمية بالأسماء القبيحة من كتاب الأدب من حديث سمرة بن جندب رضي الله عنه (٢١٣٧) ١٤/ ٢٩٨.

الأذان، فإن المؤذن يُكبر ويُهلل، ومنها: الذكر على الصفا والمروة، وعلى الأشراف[(١)] في السفر للغزو أو الحج والعمرة، ومنها: الذكر في أيام عشر ذي الحجة وفي العيدين[(٢)].

٤. أن التكبير من أرفع أنواع الذكر وأعلاه؛ حيث شُرع في المواضع الكبار لكثرة الجمع أو لعظمة الفعل أو لقوة الحال، أو نحو ذلك من الأمور الكبيرة من جهة المكان أو الزمان أو الحال؛ ليبين أن الله تعالى أكبر، وتستولي كبرياؤه في القلوب على كبرياء تلك الأمور الكِبار، فيكون الدين كله لله، ويكون العباد كلهم لله مُكَبِّرين، ولهذا شُرع تكبير الله وتعظيمه على الهداية لدين الله وشرعه وما يُحبه ويرضاه، كما في الآية السابقة: ﴿لِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ﴾ [الحج:٣٧][(٣)]، وشُرع التكبير في الأذان في أوله وفي آخره، وجُعل مفتاحًا للصلاة، وشُرع تكراره فيها، وحث عليه النبي ﷺ بقوله وفعله[(٤)].

٥. أن الله تعالى شرع الطواف والسعي ورمي الجمار في الحج لأجل إقامة ذكر الله، كما جاء في حديث عائشة رضي الله عنها قالت: «قال رسول الله ﷺ: إنما جُعل الطواف بالبيت وبين الصفا والمروة ورمي الجمار لإقامة ذكر الله»[(٥)]، والتكبير من ذكر الله عز وجل.

(١) الأشراف: جمع شَرَف، والشَّرَفُ: المكان العالي، وهو كل نَشْزٍ من الأرض قد أشرف على ما حوله. ينظر: طلبة الطلبة/ ١١١، مختار الصحاح/ ٣٣٥، لسان العرب ٤/ ٢٢٤١.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية ٢٤/ ٢٣٢، ٢٣٣، قاعدة حسنة في الباقيات الصالحات وبيان اقتران التهليل بالتكبير والتسبيح بالتحميد لابن تيمية/ ١٨، ١٩، وسيأتي إن شاء الله تفصيل ذلك في المبحث الثاني وفي السادس وفي الحادي عشر وفي الثاني عشر.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ١٦/ ٥٧٠، تفسير ابن كثير ٣/ ٢٢٤.

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية ٢٤/ ٢٢٩، ٢٣٠، أحكام التكبير في العيدين للدكتور سالم الثقفي/ أ.

(٥) أخرجه أبو داود في سننه – واللفظ له – (١٨٨٨) ٢/ ١٧٩، والترمذي في سننه وقال: حسن صحيح (٩٠٢) ٣/ ٢٣٧، والحاكم في المستدرك وصححه (١٦٨٥) ١/ ٦٣٠، وابن أبي شيبة في المصنف ٤/ ٣٢.

مواضع التكبير
في الحج والعمرة

ذكر الفقهاء أن من أحكام الحج والعمرة ومسائلهما: مشروعية عبادة التكبير للحاج والمعتمر في مَواضع عِدة، من بداية الارتحال إلى مكة حتى الوصول إلى البيت الحرام، وفي الطواف والسعي، وفي أثناء أداء المناسك، وعند الانتهاء منها، وعند الرجوع إلى بلد الحاج والمعتمر، وأذكر هذه المواضع في المباحث التالية:

المبحث الأول
التكبير عند الاستواء على الدابة ونحوها

يُشرع للحاج والمعتمر إذا استوى على دابته أو مركوبه للسفر إلى مكة أن يُكبر ثلاثًا بأن يقول: الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر؛ لما ثبت في حديث عبدالله ابن عمر رضي الله عنهما: «أن رسول الله ﷺ كان إذا استوى على بعيره خَارجًا إلى سفر كَبَّرَ ثلاثًا، ثم قال: سُبحان الذي سخَّر لنا هذا وما كُنا له مُقرنين... وإذا رجع قالهن، وزاد فيهن: آيبون تائبون عابدون لربنا حامدون» أخرجه مسلم[1].

(١) أخرجه مسلم في باب استحباب الذكر إذا ركب دابته متوجها لسفر حج أو غيره... من كتاب الحج (١٣٤٢) ٩/ ٤٧٢، ومعنى مقرنين: مطيقين، ومعنى آيبون: راجعون. ينظر: شرح النووي ٩/ ٤٧٢، ٤٧٣.

قال النووي: وفي هذا الحديث استحباب هذا الذكر عند ابتداء الأسفار أ.هـ [(١)].

والحديث يدل على أن السنة: الجهر بالتكبير في هذا الموضع؛ لأن ابن عمر رضي الله عنه سمع ذلك من النبي صلى الله عليه وسلم، ولولا جهره عليه الصلاة والسلام به لم يسمعه ابن عمر.

وعن علي رضي الله عنه أنه: «أُتِيَ بدابة ليركبها، فلما وضع رجله في الرِّكاب قال: بسم الله، فلما استوى على ظهرها قال: الحمد لله، ثم قال: (سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين وإنا إلى ربنا لمنقلبون) ثم قال: الحمد لله ثلاث مرات، ثم قال: الله أكبر ثلاث مرات... قال: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم فعل كما فعلت...»[(٢)].

وفي هذا دليلٌ على عِظم هذه العبادة، وهي عبادة التكبير؛ حيث شُرع لمن يُسافر للحج أو للعمرة أو لغيرهما تكبير الله ثلاث مرات في بداية سفره، وذلك عند ركوبه واستوائه على الدابة.

ويُقاس على الدابة كل مركوب، فيدخل في ذلك جميع وسائل النقل الحديثة من السيارات والطائرات والقطارات والسفن.

---

(١) شرح النووي ٩/ ٤٧٣، وينظر: زاد المعاد لابن القيم ١/ ٤٤٥، ٤٤٧.

(٢) أخرجه أبو داود (٢٦٠٢) ٣/ ٣٤، والترمذي وقال: حسن صحيح (٣٤٤٦) ٥/ ٥٠١، وأحمد في مسنده (٧٥٣) ٢/ ١٤٨، وابن حبان في صحيحه (٢٦٨٧) ٤/ ٣٣١، ٣٣٢، والرِّكاب: حلقة أو نحوها تُعلَّق بالسرج يَجعل الراكب فيها رجله. ينظر: معجم لغة الفقهاء/ ٢٢٦.

المبحث الثاني
التكبير إذا علا الحاج أو المعتمر مُرتَفَعًا

يُستحب للحاج والمعتمر: التكبير ثلاث مرات إذا علا مكانًا مُرتفعًا من الأرض كالجبال أو كُثبان الرمل العالية أو عند صعود الأبنية الشاهقة، وكذلك إذا أشرف على المُدن والقِفار وهو في الطائرة.

ويشمل ذلك الحاج والمعتمر، وهو في طريقه من بلده إلى مكة، وفي سيره في مكة سواءً كان راكبًا أو ماشيًا، وسير الحاج في المشاعر كمِنى وعرفة ومزدلفة.

ويدل على استحباب التكبير في حال الارتفاع والصعود ما يلي:

١. ما أخرجه البخاري في صحيحه من حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنهما قال: «كُنا إذا صَعِدنا كبَّرنا، وإذا نزَلنا سَبَّحنا»[١].

والحكمة من التكبير عند الارتفاع: استشعار كبرياء الله عز وجل، فعندما تقع العين على عظيم خلق الله، يُكبِّر المسلم ليتذكر أن الله أكبر من كل شيء[٢].

٢. حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنهما: «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قَفل من غزوٍ أو حجٍ أو عمرةٍ يُكبِّرُ على كل شَرَفٍ من الأرض ثلاث تكبيرات، ثم يقول:

---

(١) أخرجه البخاري في باب التسبيح إذا هبط واديًا من كتاب الجهاد (٢٩٩٣) ٦/ ١٣٥.

(٢) ينظر: فتح الباري لابن حجر ٦/ ١٣٦.

لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير، آيبون تائبون عابدون ساجدون لربنا حامدون، صدق الله وعده ونصر عبده وهزم الأحزاب وحده» متفق عليه[1].

والحديث دليلٌ على مشروعية هذا الذكر في السفر لعبادة الحج والعمرة والغزو، كمشروعية الذكر الوارد بعد عبادة الصلاة، ويقاس عليه عند جمهور العلماء كل سفر إذا كان سفر طاعة كالسفر لطلب العلم أو لصلة الرحم؛ لأن الصحابي اقتصر على هذه الثلاث لانحصار سفر النبي ﷺ فيها[2].

وقد دل الحديث على مشروعية الجهر بالتكبير عند الصعود على الأماكن العالية، قال ابن تيمية: والسنة الجهر بالتكبير على الأشراف أ.هـ[3].

٣. حديث أبي هريرة رضي الله عنه: أن رجلًا قال: يارسول الله إني أُريد أن أُسافر فأوصني قال «عليك بتقوى اللهِ، والتكبيرِ على كُلِّ شَرَفٍ...»[4].

(١) أخرجه البخاري -واللفظ له- في باب ما يقول إذا رجع من الحج أو العمرة أو الغزو من كتاب العمرة (١٧٩٧) ٣/ ٦١٨، ٦١٩، وفي باب التكبير إذا علا شَرفًا من كتاب الجهاد (٢٩٩٥) ٦/ ١٣٥، وفي باب ما يقول إذا رجع من الغزو من كتاب الجهاد (٣٠٨٤) ٦/ ١٩٢، وفي باب غزوة الخندق... من كتاب المغازي (٤١١٦) ٧/ ٤٠٦، وفي باب الدعاء إذا أراد سَفَرًا أو رجع من كتاب الدعوات (٦٣٨٥) ١١/ ١٨٨، وأخرجه مسلم في باب ما يُقال إذا رجع من سفر الحج وغيره من كتاب الحج (١٣٤٤) ٩/ ٤٧٣، ٤٧٤.

(٢) ينظر: فتح الباري لابن حجر ١١/ ١٨٩.

(٣) شرح العمدة لابن تيمية ٣/ ٤٥٩.

(٤) أخرجه الترمذي وحسنه (٣٤٤٥) ٥/ ٥٠٠، وابن ماجه في سننه (٢٨٢٠) ٣/ ١٢٤، وأحمد (٨٣١٠) ١٤/ ٦٢، وابن حبان (٢٦٨١) ٤/ ٣٢٨، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (١٧٣٠) ٤/ ٣٠٨.

المبحث الثالث
التكبير قبل الإهلال بالحج أو العمرة

من المواضع التي يُشرع للحاج والمعتمر أن يُكبِّر الله فيها: التكبير قبل إهلاله بالحج أو العمرة، فالحاج أو المعتمر إذا وصل إلى الميقات، واستعد للدخول في النسك، واستوى على المركوب فإنه يُستحب له أن يقول: الحمد لله، وسبحان الله، والله أكبر؛ ويشهد لذلك ما ثبت في حديث أنس رضي الله عنه قال: «صلَّى رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن معه بالمدينة الظهر أربعًا والعصر بذي الحليفة ركعتين، ثم بات بها حتى أصبح، ثم ركب حتى استوت به على البيداء حَمِدَ الله وسبَّح وكبَّر، ثم أهل بحجٍّ وعمرةٍ...» أخرجه البخاري[١].

قال ابن حجر: وهذا الحكم -وهو استحباب التسبيح وما ذُكر معه قبل الإهلال- قَلَّ من تعرض لذكره مع ثبوته أ.هـ[٢].

(١) أخرجه البخاري في باب التحميد والتسبيح والتكبير قبل الإهلال عند الركوب على الدابة من كتاب الحج (١٥٥١) ٣/ ٤١١.

(٢) فتح الباري ٣/ ٤١٢.

المبحث الرابع
التكبير عند رؤية الكعبة

نص بعض فقهاء الحنفية والحنابلة على أن الحاج والمعتمر إذا عاين البيت كبَّر الله تعالى؛ لأن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما: «كان يقول إذا لقي البيت: بسم الله والله أكبر»[1].

قال الزيلعي عن هذا الأثر: غريب، والذي رواه البيهقي عنه أنه كان يقول ذلك عند استلام الحجر أ.هـ[2]، يعني ما روي أن ابن عمر رضي الله عنهما: «كان يدخل مكة ضُحى فيأتي البيت فيستلم الحجر، ويقول: بسم الله، والله أكبر...»[3].

والراجح -والله أعلم- أن التكبير عند رؤية الكعبة غير مستحب؛ لعدم ثبوت دليل على مشروعيته، والتكبير عبادة والأصل في العبادات: التوقيف، ولهذا لم يرد النص على استحبابه عند أكثر الفقهاء.

(١) ينظر: الهداية للمرغيناني ١/ ١٤٠، المبسوط للسرخسي ٤/ ٩، بدائع الصنائع للكاساني ٢/ ١٤٦، المغني لابن قدامة ٥/ ٢١٠، المُحرر لمجد الدين ابن تيمية ١/ ٣٧٥، الفروع لابن مفلح ٦/ ٣٢.

(٢) نصب الراية لأحاديث الهداية ٣/ ٣٦.

(٣) أخرجه أحمد بسند صحيح على شرط الشيخين كما في حاشية المسند (٤٦٢٨) ٨/ ٢٤٧، والبيهقي في السنن الكبرى (٩٢٥٠) ٥/ ١٢٨، وعبدالرزاق في مصنفه (٨٨٩٤) ٥/ ٣٣، وصحح إسناده أيضًا النووي في المجموع ٨/ ٤٢.

المبحث الخامس
التكبير عند استلام الحجر الأسود أو محاذاته

من المواضع التي يُشرع للحاج والمعتمر التكبير فيها: التكبير عند استلام الرُّكن الذي فيه الحجر الأسود أو محاذاته، في كل طوفةٍ من الأطواف، فيكبر عند استلام الحجر الأسود إن تيسر له الاستلام أو يشير إليه عند محاذاته ويُكبر، ويدل على ذلك حديث ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قال: «طاف النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالبيت على بعير، كلما أتى الرُّكن أشار إليه بشيء كان عنده وكبَّر»[1].

قال ابن حجر: وفيه استحباب التكبير عند الرُّكن الأسود في كل طوفة أ.هـ[2].

وروي أن ابن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: «كان يدخل مكة ضُحى فيأتي البيت فيستلم الحجر، ويقول: بسم الله، والله أكبر...»[3].

ومشروعية التكبير واستحبابه عند استلام الحجر الأسود أو محاذاته أمرٌ متفق عليه عند جميع أئمة المذاهب الأربعة[4].

ويُكبر الطائف أيضًا إذا حاذى الحجر في نهاية الطواف، فقد سُئلت

---

(١) أخرجه البخاري في باب التكبير عند الرُّكن من كتاب الحج (١٦١٣) ٣/ ٤٧٦، وفي باب المريض يطوف راكبًا من كتاب الحج (١٦٣٢) ٣/ ٤٩٠، وفي باب الإشارة في الطلاق والأمور من كتاب الطلاق (٥٢٩٣) ٩/ ٤٣٦.

(٢) فتح الباري ٣/ ٤٧٦، ٤٧٧.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) ينظر: الهداية ١/ ١٤٠، تحفة الفقهاء للسمرقندي ١/ ٤٠١، بدائع الصنائع ٢/ ١٤٦، المدونة الكبرى لمالك ١/ ٣٦٤، ٣٩٦، الكافي لابن عبدالبر ١/ ٣٦٦، الأم للشافعي ٢/ ١٧٠، مغني المحتاج للشربيني ١/ ٤٨٨، الهداية للكلوذاني ١/ ١٠٠، المغني ٥/ ٢١٥، ٢٢٨، المُحرر ١/ ٣٧٥، منتهى الإرادات للفتوحي ٢/ ١٤٤.

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية: **هل يَختم الطواف بالتكبير عند الحجر الأسود كما بَدأ به أو لا؟** فأجابت اللجنة بما يلي: الطواف بالكعبة من العبادات المحضة، والأصل في العبادات التوقيف، وقد ثبت عن رسول الله ﷺ أنه كان يُكبر في طوافه كلما حاذى الحجر الأسود[1]، ولا شك أن الطائف يُحاذيه في نهاية الشوط السابع، فيُسن أن يكبر كما سن له التكبير في بدء كل شوط عند محاذاته إياه؛ اقتداءً برسول الله ﷺ مع استلام الحجر وتقبيله إذا تيسر ذلك أ.هـ [2].

(١) سبق ذكر حديث ابن عباس رضي الله عنهما في ذلك، في أول هذا المبحث.

(٢) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء ١١/ ٢٢٤، ٢٢٥.

المبحث السادس
التكبير عند الصفا والمروة

سبق في المبحث الثاني أنه يُشرع للحاج والمعتمر التكبير إذا علا مكانًا مرتفعًا أو مُشرفًا، فيدخل في ذلك الصعود على الصفا والمروة لأنهما من الأمكنة المرتفعة، ويتأكد استحباب التكبير عند الصفا والمروة؛ لثبوت ذلك من فعل الرسول عليه الصلاة والسلام، كما في حديث جابر رضي الله عنه المشهور في صفة حجة النبي ﷺ، فقد جاء فيه: «... ثم خرج من الباب إلى الصفا، فلما دنا من الصفا قرأ: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة:١٥٨] أبدأ بما بدأ الله به، فبدأ بالصفا فرقى عليه حتى رأى البيت، فاستقبل القبلة، فوحَّد الله وكبَّره، وقال: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك، وله الحمد، وهو على كل شيء قدير، لا إله إلا الله وحده، أنجز وعده، ونصر عبده، وهزم الأحزاب وحده، ثم دعا بين ذلك، قال مثل هذا ثلاث مرات... حتى أتى المروة، ففعل على المروة كما فعل على الصفا...»[١].

وقد جاء في أثر ابن عمر رضي الله عنهما السابق: «... ثم يخرج إلى الصفا من الباب الأعظم، فيقوم عليه، فيُكبِّر سبع مرار، ثلاثًا يكبر...»[٢].

ولهذا اتفق الفقهاء أن المشروع للحاج والمعتمر أن يستقبل القبلة، ويكبر الله عز وجل، ويهلله ويدعو بدعاء النبي ﷺ، ويكرر ذلك ثلاث مرات في كل سعية إذا رقى على الصفا أو المروة[٣].

---

(١) أخرجه مسلم في باب حجة النبي ﷺ من كتاب الحج (١٢١٨) ٨/ ٣٣٣ - ٣٣٥.

(٢) مر تخريجه في المبحث السابق، ومعناه: أنه يقوم على الصفا سبع مرار، يُكبر في كل مرة ثلاثًا.
ينظر: حاشية المسند ٨/ ٢٤٩.

(٣) ينظر: الهداية ١/ ١٤١، ١٤٢، المبسوط ٤/ ١٣، تحفة الفقهاء ١/ ٤٠٢، ٤٠٣، الكافي ١/ ٣٦٧، ٣٦٨، الأم ٢/ ٢١٠،

وذكر ابن تيمية أن السنة رفع الصوت بالتكبير، وأن أحمد نص عليه؛ لأن جابرًا رضي الله عنه سمع ذلك من النبي صلى الله عليه وسلم، ولولا جهره به لم يسمعوه؛ ولأنه شرف من الأشراف، والسنة الجهر بالتكبير على الأشراف[1].

روضة الطالبين للنووي ٣/ ٨٩، المغني ٥/ ٢٣٤، الفروع ٦/ ٤٣، الإنصاف للمرداوي ٩/ ١٢٦.

(١) ينظر: شرح العمدة لابن تيمية ٣/ ٤٥٩.

المبحث السابع
التكبير في نواحي [1] الكعبة

ثبت في صحيح البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قدم أَبى أن يَدخل البيت وفيه الآلهة، فأمر بها فأُخرجت... فدخل البيت فكبَّر في نواحيه...»[2]، وأخرج مسلم من حديث أسامة بن زيد رضي الله عنهما: «أن النبي صلى الله عليه وسلم لما دخل البيت دعا في نواحيه كُلها...»[3].

فيشرع للحاج والمعتمر إذا تيسر له الدخول إلى جوف الكعبة أن يكبر في نواحيها ويدعو؛ اقتداءً بالنبي صلى الله عليه وسلم.

وقد سُئل ابن عباس رضي الله عنهما عن الصلاة في الكعبة فقال: «... ثم عند أركان البيت سبَّح وكبَّر وتضرَّع واستغفر»[4].

(١) النواحي: جمع ناحية، والناحية من كل شيء: جانبه. ينظر: مختار الصحاح/ ٦٥٠، لسان العرب ٦/ ٤٣٧٢.

(٢) أخرجه البخاري في باب من كبر في نواحي الكعبة من كتاب الحج (١٦٠١) ٣/ ٤٦٨.

(٣) أخرجه مسلم في باب استحباب دخول الكعبة للحاج وغيره والصلاة فيها والدعاء في نواحيها كلها من كتاب الحج (١٣٣٠) ٩/ ٤٥٣.

(٤) أخرجه عمر بن شبة في كتاب مكة بسند صحيح، كما ذكر ابن حجر في فتح الباري ٣/ ٤٦٩.

المبحث الثامن
التكبير يوم عرفة

يُشرع للحاج إذا غدا من منى إلى عرفة ذكر اللّٰه بالتَّلبية والتكبير؛ لما ثبت في الحديث الصحيح أن أنس بن مالك رضي الله عنه سُئل كيف كنتم تصنعون في هذا اليوم مع رسول اللّٰه صلى الله عليه وسلم؟ فقال: «كان يُهِلُّ منا المُهِلُّ، ويُكبِّرُ منا المُكبِّرُ فلا يُنكرُ عليه» متفق عليه[(١)].

وأخرج مسلم من حديث ابن عمر رضي الله عنهما قال: «غدونا مع رسول اللّٰه صلى الله عليه وسلم من منى إلى عرفات، منا المُلبي ومنا المُكبر»[(٢)].

وهذان الحديثان يدلان على استحباب التلبية والتكبير في يوم عرفة من حين الذهاب من منى إلى عرفة، وأن الحاج مُخيرٌ بينهما؛ لإقرار النبي صلى الله عليه وسلم الصحابة رضي الله عنهم على ذلك[(٣)].

ويوم عرفة يوم فاضل، خصه الشارع بمزية مشروعية عبادتي: الذكر والدعاء فيه، وأنه من مواطن المغفرة وإجابة الدعاء؛ ولهذا ذكر الفقهاء أنه يُستحب للحاج يوم عرفة: الإكثار من ذكر اللّٰه تعالى بالتهليل والتكبير والتلبية، والاجتهاد في الدعاء إلى غروب الشمس[(٤)].

---

(١) أخرجه البخاري في باب التلبية والتكبير إذا غدا من منى إلى عرفة من كتاب الحج (١٦٥٩) ٣/ ٥١٠، ومسلم في باب التلبية والتكبير في الذهاب من منى إلى عرفات من كتاب الحج (١٢٨٥) ٩/ ٤٠٨.

(٢) أخرجه مسلم في باب التلبية والتكبير في الذهاب من منى إلى عرفات من كتاب الحج (١٢٨٤) ٩/ ٤٠٧.

(٣) ينظر: شرح النووي ٩/ ٤٠٧، فتح الباري ٣/ ٥١٠.

(٤) ينظر: تحفة الفقهاء ١/ ٤٠٥، بدائع الصنائع ٢/ ١٥٢، الفتاوى التاتارخانية ٢/ ٤٥٥، المجموع ٨/ ١٣٥، ١٣٧، =

وذكر بعض الفقهاء أن الإمام يفتتح خُطبته يوم عرفة بالتكبير[(١)].

ونُقل عن الإمام أحمد أن الحاج إذا أفاض من عرفات يُهلِّل ويُكبِّر ويلبِّي أ.هـ، وذكر النووي أن التكبير في هذا الموضع من الأذكار المستحبة [(٢)].

= الأذكار للنووي/ ١٥٧، المغني ٥/ ٢٦٨، الشرح الكبير لعبدالرحمن ابن قدامة ٩/ ١٦٣، ١٦٧، العدة شرح العمدة لبهاء الدين المقدسي ١/ ٢٨١.

(١) ينظر: المبسوط ٤/ ٥٣، الفروع ٦/ ٤٧، الإنصاف ٩/ ١٥٦، منتهى الإرادات ٢/١٥٦.

(٢) ينظر: شرح العمدة لابن تيمية ٣/ ٥١١، الأذكار/ ١٨٠.

المبحث التاسع
التكبير عند المشعر الحرام[1]

ذكر الفقهاء في المذاهب الأربعة أنه يُسن للحاج التكبير عند المشعر الحرام في مزدلفة، وذلك أن الحاج إذا صلى الفجر من يوم النحر وهو اليوم العاشر من ذي الحجة في مزدلفة، فإنه يُشرع له الوقوف عند المشعر الحرام مستقبل القبلة لذكر الله تعالى بالتكبير والتهليل والدعاء حتى يُسفر[2].

واستدل الفقهاء على مشروعية التكبير في هذا الموضع بما يلي:

١. قوله عز وجل: ﴿فَإِذَآ أَفَضۡتُم مِّنۡ عَرَفَٰتٖ فَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ عِندَ ٱلۡمَشۡعَرِ ٱلۡحَرَامِۖ وَٱذۡكُرُوهُ كَمَا هَدَىٰكُمۡ وَإِن كُنتُم مِّن قَبۡلِهِۦ لَمِنَ ٱلضَّآلِّينَ﴾ [البقرة:١٩٨].

فقد أمر الله تعالى بذكره عند المشعر الحرام، والتكبير من ذكر الله، كما يدل عليه الحديث التالي.

٢. حديث جابر رضي الله عنه في صفة حجة النبي صلى الله عليه وسلم، فقد جاء فيه: «... وصلى

---

(١) المشعر الحرام: هو جميع المزدلفة، وهو قول جماهير المفسرين وأهل السير والحديث، كما ذكر النووي في شرحه ٨/ ٣٤٤، وسُمي مشعرًا من الشعار وهو: العلامة؛ لأنه معلمٌ للحج، والصلاة والمبيت به والدعاء عنده من شعائر الحج، ووصف بالحرام لحُرمته؛ لأنه داخل الحرم. ينظر: تفسير الطبري ٣/ ٥١٥ – ٥٢٠، تفسير القرطبي ٢/ ٤٢١، تفسير ابن كثير ١/ ٢٤٢.

(٢) ينظر: تحفة الفقهاء ١/ ٤٠٥، بدائع الصنائع ٢/ ١٥٦، المجموع ٨/ ١٦٣، الشرح الكبير ٩/ ١٨٤، المحرر ١/ ٣٧٧، الفروع ٦/ ٥١،، منتهى الإرادات ٢/ ١٥٩.

الفجر حين تبين له الصبح بأذان وإقامة، ثم ركب القصواء حتى أتى المشعر الحرام، فاستقبل القبلة، فَدعاهُ وكَبَّرهُ وهَلَّلهُ ووحَّدهُ، فلم يزل واقفًا حتى أسفر جدًّا فدفع قبل أن تطلع الشمس...»[1].

(١) أخرجه مسلم في باب حجة النبي ﷺ من كتاب الحج (١٢١٨) ٨/ ٣٤٤، ٣٤٥.
والقصواء: اسم ناقة النبي ﷺ، وهي: التي قُطع طرف أذنها، ينظر: شرح النووي ٨/ ٣٣١.

المبحث العاشر
التكبير يوم النحر

من المواضع التي يسن فيها التكبير في الحج: صباح يوم النحر -وهو اليوم العاشر من ذي الحجة- حين يدفع الحاج من مزدلفة إلى مِنى حتى يرمي جمرة العقبة.

ويدل على ذلك حديث عبدالله بن مسعود رضي الله عنه، قال: «... لقد خرجت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فما ترك التلبية حتى رمى جمرة العقبة، إلا أن يخلطها بتكبير أو تهليل»[١]، فقد دل الحديث على مشروعية التكبير مع التلبية في هذا الموضع اقتداءً بالنبي صلى الله عليه وسلم.

وقد عقد البخاري في صحيحه بابًا سماه: (باب التلبية والتكبير غداةَ النحر حين يرمي -وفي رواية: حتى يرمي- الجمرة، والارتداف في السير)، وأخرج فيه حديث ابن عباس رضي الله عنهما: «أن النبي صلى الله عليه وسلم أردف الفضلَ رضي الله عنه، فأخبر الفضلُ أنه لم يزل يلبي حتى رمى الجمرة»[٢]، قال ابن حجر في الجواب عن عدم مطابقة الحديث الترجمة للباب، حيث لم يُذكر التكبير في الحديث: المعتمد أنه أشار إلى ما ورد في بعض طرقه، كما جرت به عادته أ.هـ، ثم ذكر ابن حجر الحديث السابق: «... إلا أن يخلطها بتكبير..»[٣].

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده (٣٩٦١) ٧/ ٧٢، وابن خزيمة في صحيحه (٢٨٠٦) ٤/ ٢٥٠، والحاكم وصححه (١٦٩٦) ١/ ٦٣٢، ٦٣٣، والطحاوي في شرح معاني الآثار (٤٠١٤) ٢/ ٢٢٥، وحسن الألباني إسناده في إرواء الغليل ٤/ ٢٩٦.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الحج (١٦٨٥) ٣/ ٥٣٢، ومسلم في باب استحباب إدامة الحاج التلبية حتى يشرع في رمي جمرة العقبة من كتاب الحج (١٢٨١) ٩/ ٤٠٥.

(٣) ينظر: فتح الباري ٣/ ٥٣٣.

المبحث الحادي عشر
التكبير في عشر ذي الحجة وفي أيام التشريق[(١)]

تكبير الله عز وجل مشروع في عيد النحر باتفاق الفقهاء[(٢)]، والمشهور أن التكبير ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول:

التكبير المُطلق أو المرسل، وهو التكبير المسنون في كل حال، وفي كل مكان وزمان، فلا يتقيد بحال ولا بمكان ولا بوقت ولا بعدد، وهو مشروع للحاج ولغيره[(٣)].

ووقت التكبير المطلق من دخول عشر ذي الحجة إلى آخر أيام التشريق، وهو اليوم الثالث عشر من شهر ذي الحجة. ويدل على مشروعيته ما يلي:

١. قوله تعالى: ﴿لِّيَشۡهَدُواْ مَنَٰفِعَ لَهُمۡ وَيَذۡكُرُواْ ٱسۡمَ ٱللَّهِ فِيٓ أَيَّامٖ مَّعۡلُومَٰتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلۡأَنۡعَٰمِۖ فَكُلُواْ مِنۡهَا وَأَطۡعِمُواْ ٱلۡبَآئِسَ ٱلۡفَقِيرَ ٢٨﴾ [الحج]، والأيام المعلومات هي: أيام عشر ذي الحجة عند جمهور العلماء[(٤)]، وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما كما حكاه البخاري عنه[(٥)].

---

(١) أيام التشريق: ما بعد يوم النحر، وهي ثلاثة أيام وقيل: يومان، وأدخل بعض العلماء يوم العيد فيها؛ لأن سبب تسميتها يقتضي ذلك، وهو: أنهم كانوا يُشرقون فيها لحوم الأضاحي، أي: يُقددونها ويبرزونها للشمس، وقيل سبب التسمية: أن صلاة العيد ونحر الهدايا والأضاحي بعد شروق الشمس، وإنما أخرجوا يوم العيد منها لشهرته بلقب يَخصه. ينظر: فتح الباري ٢/٤٥٧، ٥/.

(٢) ينظر: الإفصاح عن معاني الصحاح لابن هبيرة ١/ ١٢٧.

(٣) ينظر: البناية ٣/ ١٤٩، روضة الطالبين ٢/ ٧٩، ٨٠، فتح الباري ٢/ ٤٥٨، الهداية للكلوذاني ١/ ٥٥، المغني ٣/ ٢٥٦، المحرر ١/ ٢٦٣، العدة ١/ ١٥٩، الفروع ٣/ ٢١١، الإنصاف ٥/ ٣٦٩.

(٤) ينظر: تفسير البغوي ٥/ ٣٧٩، تفسير القرطبي ٣/ ٢، تفسير ابن كثير ٣/ ٢١٧، المغني ٥/ ٢٩٤.

(٥) صحيح البخاري مع الفتح ٢/ ٤٥٧ باب فضل العمل في أيام التشريق من كتاب العيدين.

٢. حديث ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «ما العمل في أيام أفضل منها في هذه. قالوا: ولا الجهاد؟ قال: ولا الجهاد إلا رجلٌ خرج يُخاطر بنفسه وماله فلم يرجع بشيء»[(١)].

٣. ما ورد عن الصحابة رضي الله عنهم من آثار، فكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يُكبر في قُبته بمنى فيسمعه أهل المسجد فيُكبرون ويُكبر أهل الأسواق حتى ترتج منى بالتكبير[(٢)]، وكان ابن عمر رضي الله عنه يُكبر بمنى تلك الأيام وخلف الصلوات وعلى فراشه وفي فسطاطه ومجلسه وممشاه[(٣)]، وكان ابن عمر وأبو هريرة رضي الله عنهما يخرُجان إلى السوق في أيام العشر يُكبران ويكبر الناس بتكبيرهما[(٤)].

القسم الثاني:

التكبير المُقيد، وهو التكبير الذي يكون عقب الصلوات، ويُعرف عند الحنفية بتكبير التشريق[(٥)].

ولا خلاف بين الفقهاء في مشروعية التكبير بعد الصلوات المفروضة للمحل والمحرم في عيد النحر (الأضحى) وأيام التشريق[(٦)]؛ لقوله تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ﴾ [البقرة:٢٠٣]،

فقد أمر الله عز وجل عباده بالتكبير بعد الصلوات في الأيام المعدودات، وهي: أيام التشريق بالإجماع، وتسمى أيام منى، وأيام رمي الجمار[(٧)].

(١) أخرجه البخاري في باب فضل العمل في أيام التشريق من كتاب العيدين (٩٦٩) ٢/ ٤٥٧.

(٢) رواه البخاري معلقًا بصيغة الجزم في باب التكبير أيام منى... من كتاب العيدين ٢/ ٤٦١. والقُبة هي: بيت صغير مستدير من الخيام، وهو من بيوت العرب. ينظر: النهاية ٤/ ٣.

(٣) رواه البخاري معلقًا بصيغة الجزم في باب التكبير أيام منى... من كتاب العيدين ٢/ ٤٦١. والفُسطاط: ضربٌ من الأبنية في السفر، وهو دون السُّرادق. ينظر: النهاية ٣/ ٤٤٥.

(٤) رواه البخاري معلقًا بصيغة الجزم في باب فضل العمل في أيام التشريق من كتاب العيدين ٢/ ٤٥٧.

(٥) ينظر: أحكام صلاة العيدين والتكبير فيهما للدكتور مصباح المتولي/ ٤٤٦.

(٦) ينظر: الإفصاح ١/ ١٢٩، المحيط البرهاني ٢/ ٥٠٣، الفتاوى التاتارخانية ٢/١٠٢، بداية المجتهد ١/ ٢٥٩، المجموع للنووي ٥/ ٣٨، ٣٩، المغني ٣/ ٢٨٧.

(٧) ينظر: تفسير الطبري ٣/ ٥٤٩، ٥٥٠، تفسير البغوي ١/ ٢٣٣، ٢٣٤، تفسير ابن كثير ١/ ٢٤٥، الاستذكار لابن عبدالبر ١٣/ ١٧٤.

وإنما وقع الخلاف بين الفقهاء في وقت التكبير، وفي صفته.

أولًا: وقت التكبير المقيد.

اختلف الفقهاء في تحديد وقت التكبير المقيد على ثلاثة أقوال:

الأول: قول أبي حنيفة أن التكبير يبدأ من بعد صلاة الفجر من يوم عرفة إلى صلاة العصر من يوم النحر[(١)]، واستدلوا على ذلك بما يلي:

١. قوله تعالى: ﴿وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ﴾ [الحج:٢٨]، وبالإجماع أنه لا يُكبر -التكبير المقيد- قبل يوم عرفة، فينبغي أن يكبر يوم عرفة ويوم النحر[(٢)]، أما يوم عرفة فللآثار عن عمر وعلي وابن مسعود رضي الله عنهم، وأما نهايته فلأن البداءة لمَّا كانت في يوم يؤدى فيه ركن الحج فالقطع مثله يكون في يوم النحر الذي يؤدى فيه ركن الحج من الطواف[(٣)].

٢. ما جاء عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه قال في التكبير أيام التشريق: (من دُبر صلاة الفجر يوم عرفة إلى دبر صلاة العصر من يوم النحر)[(٤)].

القول الثاني: قول مالك والشافعي في المشهور عنه ورواية عن أحمد: أنه يبدأ من بعد صلاة الظهر يوم النحر إلى صلاة الصبح من آخر أيام التشريق[(٥)]، وحجتهم في ذلك: أن الحُجَّاج يقطعون التلبية مع أول حصاة، ويكبرون مع الرمي، وإنما يرمون يوم النحر، وأول صلاة بعد ذلك الظهر، وآخر صلاة يصلون بمنى الفجر من اليوم الثالث من أيام التشريق، والناس تبع للحجاج[(٦)].

---

(١) وعند الصاحبين أبي يوسف ومحمد: إلى صلاة العصر من آخر أيام التشريق. ينظر: الجامع الصغير لمحمد بن الحسن/ ١١٤، الأصل لمحمد بن الحسن ١/ ٣٨٤ – ٣٨٦، المبسوط ٢/ ٤٣، الهداية للمرغيناني ١/ ٨٧.

(٢) ينظر: المغني ٣/ ٢٨٨.

(٣) ينظر: المبسوط ٢/ ٤٣، المحيط البرهاني ٢/ ٥٠٣.

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف ٢/ ١٦٥، ١٦٦، وأبو يوسف في الآثار/ ٦٠، وذكره محمد بن الحسن في الأصل ١/ ٣٨٤.

(٥) ينظر: الاستذكار ١٣/ ١٧٠، الكافي ١/ ٢٦٥، مختصر خليل مع شرحه جواهر الأكليل للأزهري ١/ ١٠٤، القوانين الفقهية/ ١٠٩، الأم ١/ ٢٤١، روضة الطالبين ٢/ ٨٠، الحاوي للماوردي ٢/ ٤٩٨، الإنصاف ٥/ ٣٧٣.

(٦) ينظر: المبسوط ٢/ ٤٣، الحاوي للماوردي ٢/ ٤٩٨، مغني المحتاج ١/ ٣١٤، المغني ٣/ ٢٨٨.

القول الثالث: قول الحنابلة وقول عند الشافعية: أن التكبير يبدأ للحاج من ظهر يوم النحر، ولغير الحاج من صلاة الفجر يوم عرفة، وينتهي للحاج وغيره عصر آخر أيام التشريق(١).

واستدلوا على ذلك بما يلي:

١. قوله تعالى: ﴿وَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ فِيٓ أَيَّامٖ مَّعۡدُودَٰتٖ﴾ [البقرة:٢٠٣]، وهي: أيام التشريق -كما سبق قريبًا- فيتعين الذكر في جميعها(٢)، والتكبير من ذكر الله تعالى.

٢. حديث أنس رضي الله عنه: «كان يُهِلُّ منا المُهِلُّ، ويُكبِّرُ منا المُكبِّرُ، فلا يُنكرُ عليه»، وحديث ابن عمر رضي الله عنهما: «غدونا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من منى إلى عرفات، منا المُلبي ومنا المُكبر»(٣)، فقد دل الحديثان على مشروعية التكبير للمحرم من غداة يوم عرفة، ومن باب أولى المُحِل(٤).

٣. حديث علي وعمار رضي الله عنهما مرفوعًا: «... ويُكبِّر في دبر الصلوات المكتوبات، من صلاة الفجر غداة عرفة إلى صلاة العصر آخر أيام التشريق ...»(٥).

٤. حديث جابر رضي الله عنه قال: «كان النبي صلى الله عليه وسلم يُكبِّر يوم عرفة صلاة الغداة إلى صلاة العصر آخر أيام التشريق»(٦).

٥. إجماع الصحابة رضي الله عنهم، فقد روي هذا القول عن عمر وعلي وابن عباس

---

(١) ينظر: روضة الطالبين٢/ ٨٠، مغني المحتاج١/ ٣١٤، الهداية للكلوذاني١/ ٥٥، المحرر١/ ٢٦٣، الإنصاف ٥/ ٣٦٩.

(٢) ينظر: المغني ٣/ ٢٨٩.

(٣) سبق تخريجهما.

(٤) ينظر: أحكام التكبير للدكتور صالح الحسن/ ١١٦، أحكام التكبير في العيدين للثقفي/ ٨٩.

(٥) أخرجه الدارقطني (١٧٣٣، ١٧٣٤) ٢/ ٣٨٩، ٣٩٠، والحاكم (١١١١) ١/ ٤٣٩ و قال: هذا حديث صحيح... فأما من فعل عمر وعلي وعبدالله بن عباس وعبدالله بن مسعود فصحيح عنهم التكبير من غداة عرفة إلى آخر أيام التشريق أ.هـ، وأخرج أثر عمر وعلي وابن عباس وابن مسعود البيهقي في السنن (٦٢٧٤ - ٦٢٧٦) ٣/ ٤٣٩، والحاكم في المستدرك (١١١٢ - ١١١٥) ١/ ٤٣٩، ٤٤٠.

(٦) أخرجه البيهقي في السنن -واللفظ له- (٦٢٧٨) ٣/ ٤٤٠، والدارقطني (١٧٣٥، ١٧٣٦، ١٧٣٧) ٢/ ٣٩٠، و الحديث ضعفه ابن حجر في تلخيص الحبير (٦٩٥) ٢/ ٨٧، وينظر: نصب الراية ٢/ ٢٢٤.

وابن مسعود رضي الله عنهم[1]، قيل للإمام أحمد: بأي حديث تذهب إلى أن التكبير من صلاة الفجر يوم عرفة إلى آخر أيام التشريق؟ قال: بالإجماع، عمر وعلي وابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم أ.هـ[2].

٦. أن أيام التشريق يشرع الرمي فيها، فيشرع التكبير فيها كيوم النحر[3].

وأما بداية التكبير للمحرم بالحج، فإنه يُكبر من صلاة الظهر يوم النحر؛ لأنه كان مشغولاً قبل ذلك بالتلبية المشروعة[4].

والراجح هو: القول الثالث؛ لقوة أدلته، وهو اختيار ابن قدامة وابن تيمية والنووي وابن كثير، قال النووي: وهو الأظهر عند المحققين أ.هـ، وذكر ابن تيمية أنه أصح الأقوال، وعليه السلف والفقهاء من الصحابة والأئمة، وقال ابن كثير إنه أشهر الأقوال وعليه العمل[5].

ثانيًا: صفة التكبير المقيد.

اختلف الفقهاء في صفة التكبير المقيد بأدبار الصلوات على قولين:

الأول: قول الحنفية والحنابلة، وقول عند المالكية، وقول الشافعي في القديم: أن التكبير المسنون هو: (الله أكبر، الله أكبر، لا إله إلا الله، و الله أكبر، الله أكبر، ولله الحمد)[6]، واستدلوا على ذلك بما يلي:

١. حديث جابر رضي الله عنه قال: «كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا صلى الصبح من غداة

---

(١) أخرج أثر علي وابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم ابن أبي شيبة في المصنف ٢/ ١٦٥ - ١٦٧، وأخرج الأثر عن علي وابن مسعود رضي الله عنهما ابن عبد البر في الاستذكار (١٨٤٨٥، ١٨٤٨٦) ١٣/ ١٧٢، ١٧٣.

(٢) ينظر: المغني ٣/ ٢٨٩.

(٣) ينظر: المرجع السابق.

(٤) ينظر: المغني ٣/ ٢٨٩.

(٥) ينظر: المغني ٣/ ٢٨٨، مجموع الفتاوى ٢٤/ ٢٢٠، روضة الطالبين ٢/ ٨٠، تفسير ابن كثير ١/ ٢٤٥.

(٦) ينظر: الجامع الصغير/ ١١٤، ١١٥، الأصل ١/ ٣٨٥، المبسوط ٢/ ٤٣، الهداية ١/ ٨٧، الكافي ١/ ٢٦٥، القوانين الفقهية/ ١٠٩، مغني المحتاج ١/ ٣١٥، رؤوس المسائل الخلافية للعكبري ١/ ٣٥٩، الهداية للكلوذاني ١/ ٥٥، المحرر ١/ ٢٦٣، الإنصاف مع الشرح الكبير ٥/ ٣٨٠، ٣٨١.

عرفة أقبل على أصحابه، فيقول: على مكانكم، ويقول: الله أكبر الله أكبر، لا إله إلا الله، والله أكبر الله أكبر ولله الحمد...»[١].

٢. ما ورد من الأثر عن علي وابن مسعود رضي الله عنهما أنهما كانا يقولان: «الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله، والله أكبر الله أكبر ولله الحمد»[٢].

٣. أن التكبير المقيد خارج الصلاة، فكان شفعًا كتكبير الأذان[٣].

القول الثاني: قول المالكية والشافعية: أن صفة التكبير المسنونة هي: (الله أكبر الله أكبر الله أكبر)[٤]، واستدلوا على ذلك بما يلي:

١. ما روي عن جابر رضي الله عنه أنه كان يكبر في الصلوات أيام التشريق: الله أكبر الله أكبر الله أكبر، ثلاثًا، وعن ابن عباس رضي الله عنهما مثله[٥].

٢. الأثر عن عمر وعلي وابن عمر وابن مسعود رضي الله عنهم: أنه يُكبر ثلاثًا[٦].

٣. أن التكبير شعار العيد، فكان وترًا كتكبير الصلاة والخطبة[٧].

والراجح: أن الأمر في صفة التكبير المقيد واسع، كما ذكره ابن عبدالبر[٨]، فإن كبَّر على الصفة التي ذكرها الجمهور في القول الأول فحسن، وإن كبر بالصفة المذكورة في القول الثاني فلا بأس؛ لأنه لم يثبت حديث صحيح في صفته، ولاختلاف الآثار في ذلك.

(١) أخرجه الدارقطني (١٧٣٧) ٢/ ٣٩٠، ٣٩١، و الحديث ضعفه ابن حجر كما سبق قريبًا.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف ٢/ ١٦٥، ١٦٧، ١٦٨، وقد جوَّد الزيلعي في نصب الراية ١/ ٢٢٤ سند أثر ابن مسعود رضي الله عنه.

(٣) ينظر: المغني ٣/ ٢٩٠.

(٤) ينظر: الكافي ١/ ٢٦٥، مختصر خليل مع شرحه جواهر الإكليل ١/ ١٠٤، القوانين الفقهية/ ١٠٩، الأم ١/ ٢٤١، روضة الطالبين ٢/ ٨١..

(٥) أخرجه الدارقطني (١٧٤٥، ١٧٤٦) ٢/ ٣٩٢، ٣٩٣، قال ابن حجر في تلخيص الحبير ١/ ٨٨: رواهما الدارقطني بسندين ضعيفين.

(٦) ذكر ابن عبدالبر في الاستذكار (١٨٤٩١) ١٣/ ١٧٣: أن ذلك صح عن عمر وابن عمر وعلي وابن مسعود.

(٧) ينظر: المغني ٣/ ٢٩٠.

(٨) الاستذكار ١٣/ ١٧٣.

المبحث الثاني عشر
التكبير في صلاة العيد والخُطبة

أولًا: التكبير عند الخروج لصلاة العيد.

يُسن لكل مسلم ومسلمة أن يُكبر الله تعالى عند خروجه من بيته أو محل إقامته إلى صلاة عيد الأضحى ومثله الفطر، وأن يرفع صوته بالتكبير(١).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: ويُشرع لكل أحد أن يجهر بالتكبير عند الخروج إلى العيد، وهذا باتفاق الأئمة الأربعة أ.هـ(٢).

ثانيًا: التكبير في صلاة العيد.

اتفق الفقهاء على مشروعية التكبير في صلاة العيدين الأضحى والفطر للإمام والمأموم، وتسمى: التكبيرات الزوائد، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: واتفقت الأمة على أن صلاة العيد مخصوصة بتكبير زائد أ.هـ(٣)، لكنهم اختلفوا وكثرت أقوالهم في عدد التكبيرات، وفي موضعها من كل ركعة من ركعتي صلاة العيد، وأقتصر هنا على أشهر الأقوال:

القول الأول: مذهب المالكية والحنابلة وبعض الشافعية أن التكبير في الركعة الأولى: تكبيرة الإحرام ثم ست تكبيرات زوائد قبل القراءة، فالمجموع

---

(١) ينظر: الهداية للمرغيناني ١/ ٨٥، البناية ٣/ ١٤٢، الكافي ١/ ٢٦٣، مختصر خليل ١/ ١٠٣، القوانين الفقهية/ ١٠٩، الأم ١/ ٢٤١، روضة الطالبين للنووي ٢/ ٨٠، مغني المحتاج ١/ ٣١٤، المحرر ١/ ٢٥٥، الشرح الكبير ٥/ ٣٢٧، الفروع ٣/ ٢٠٠.

(٢) مجموع الفتاوى ٢٤/ ٢٢٠، وينظر الآثار في ذلك عن علي وابن عمر وأبي قتادة رضي الله عنهم في المصنف لابن أبي شيبة ٢/ ١٦٤، ١٦٥.

(٣) مجموع الفتاوى ٢٤/ ٢٢٤، وينظر: الإفصاح لابن هبيرة ١/ ١٢٦.

سبع تكبيرات، وفي الثانية: تكبيرة القيام من السجود ثم خمس تكبيرات قبل القراءة، فالمجموع ست تكبيرات.

وبمثل هذا القول قال أكثر الشافعية، إلا أنهم ذهبوا إلى أن التكبير في الركعة الأولى سبع تكبيرات سوى تكبيرة الإحرام، وهو رواية عن أحمد[(١)].

واستدلوا على ذلك بما يلي:

١. حديث عمرو بن عوف المزني رضي الله عنه: «أن النبي صلى الله عليه وسلم كبَّر في العيدين: في الأولى سبعًا قبل القراءة، وفي الآخرة خمسًا قبل القراءة»[(٢)].

٢. حديث عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما قال: قال نبي الله صلى الله عليه وسلم: «التكبير في الفطر سبعٌ في الأولى، وخمس في الآخرة...»[(٣)].

٣. حديث عائشة رضي الله عنها: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يكبر في الفطر والأضحى في الأولى سبع تكبيرات، وفي الثانية خمسًا»[(٤)].

٤. ما أخرجه مالك عن نافع أنه قال: «شهدت الأضحى والفطر مع أبي هريرة رضي الله عنه، فكبر في الركعة الأولى سبع تكبيرات قبل القراءة، وفي الأخيرة خمس...»[(٥)].

---

(١) ينظر: الموطأ لمالك/ ١٢٤، المدونة الكبرى ١/ ١٦٩، الكافي ١/ ٢٦٤، القوانين الفقهية/ ١٠٨، الأم ١/ ٢٣٦، روضة الطالبين ٢/ ٧١، مغني المحتاج ١/ ٣١٠، ٣١١، الإرشاد إلى سبيل الرشاد للهاشمي/ ١٠٥، رؤوس المسائل الخلافية ٣٥١/١، الهداية للكلوذاني ١/ ٥٤، المغني ٢٧١/٣، الفروع ٦/ ٤٣، الإنصاف ٥/ ٣٤١.

(٢) أخرجه الترمذي وقال: حديث حسن، وهو أحسن شيء روي في هذا الباب (٥٣٦) ٢/ ٤١٦، ورواه ابن ماجه (١٢٩٥) ٢/ ١٢، والبيهقي في السنن (٦١٧٣) ٣/ ٤٠٤، والدارقطني (١٧٣١) ٢/ ٣٨٧.
وفي سنن البيهقي ٣/ ٤٠٤ أن الترمذي نقل عن البخاري: أنه ليس في هذا الباب شيء أصح من هذا وبه أقول أ.هـ، ونقل الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٢١٧ نحوه عن الترمذي دون قوله: (وبه أقول)، والحديث صححه ابن خزيمة (١٤٣٨، ١٤٣٩) ٢/ ٣٤٦، والألباني في حاشية سنن ابن ماجه ٢/ ١٢.

(٣) أخرجه أبو داود (١١٥١) ١/ ٢٩٩، وابن ماجه (١٢٩٤) ٢/ ١٢، والبيهقي في السنن (٦١٧٢) ٣/ ٤٠٤، والدارقطني (١٧٢٨) ٢/ ٣٨٦، وأحمد (٦٦٨٨) ١١/ ٢٨٣، وذكر ابن حجر في التلخيص الحبير ٢/ ٨٤ أن الحديث صححه أحمد وعلي والبخاري فيما حكاه الترمذي.

(٤) أخرجه أبو داود (١١٤٩) ١/ ٢٩٩، وابن ماجه (١٢٩٦) ٢/ ١٢، ١٣، والدارقطني (١٧٢٦) ٢/ ٣٨٥، وأحمد (٢٤٣٦٢) ٤٠/ ٤٢٢، والحديث صححه الألباني في إرواء الغليل (٦٣٩) ٣/ ١٠٧.

(٥) أخرجه مالك في الموطأ/ ١٢٤، وفي المدونة الكبرى ١/ ١٦٩، والشافعي في الأم ١/ ٢٣٦، والبيهقي في السنن

القول الثاني: مذهب الحنفية ورواية عن أحمد أنه يكبر في الركعة الأولى تكبيرة الإحرام، ثم يُكبر بعدها ثلاثًا قبل القراءة، وفي الثانية يُكبر للقيام من السجود ثم يقرأ، ثم يُكبر ثلاثًا قبل أن يكبر للركوع(١).

واستدل أصحاب هذا القول بما روي عن أبي عائشة أن سعيد بن العاص سأل أبا موسى الأشعري وحذيفة بن اليمان رضي الله عنهما: كيف كان رسول الله ﷺ يكبر في الأضحى والفطر؟ فقال أبو موسى: «كان يكبر أربعًا تكبيرَه على الجنائز، فقال حذيفة: صدق...»(٢).

والراجح هو القول الأول؛ لقوة أدلته، وضعف إسناد حديث أبي عائشة(٣).

ثالثًا: التكبير في الخُطبة.

من مواطن التكبير المشروعة: التكبير في خُطبتي العيدين للإمام والمأموم(٤).

وعند المالكية أن الإمام يفتتح الخطبة بالتكبير ويعيده أثناء الخطبة من غير حد، ويكبر المصلون معه(٥).

وعند الحنفية والشافعية والحنابلة أنه يُسن استفتاح الخطبة الأولى بتسع تكبيرات متواليات، والثانية بسبع متواليات(٦)، وهو الراجح؛ لماروي عن عبيد الله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود أنه قال: «السنة في التكبير

(٦١٧٩) ٣/ ٤٠٦، والفريابي في أحكام العيدين (١٠٩ – ١١٤)/ ١٦٨ – ١٧٠.

(١) ينظر: الأصل ١/ ٣٧٢، ٣٧٣، شرح معاني الآثار للطحاوي ٤/ ٣٤٦، الهداية للمرغيناني ١/ ٨٦، المبسوط ٢/ ٣٨، تحفة الفقهاء ١/ ١٦٧، المغني ٣/ ٢٧٠.

(٢) أخرجه أبو داود (١١٥٣) ١/ ٢٩٩،، وأحمد (١٩٧٣٤) ٣٢/ ٥٠٩، ٥١٠، والطحاوي في شرح معاني الآثار (٧٢٧٤) ٤/ ٣٤٦، والبيهقي في السنن (٦١٨٣) ٣/ ٤٠٨ وقال: خولف راويه في موضعين، أحدهما في رفعه، والآخر في جواب أبي موسى أ.هـ.

(٣) الحديث إسناده ضعيف لضعف أحد رواته، وهو عبدالرحمن بن ثوبان، فقد ضعفه ابن معين، وقال أحمد: لم يكن بالقوي، وأحاديثه مناكير أ.هـ، ولجهالة أبي عائشة كما قاله ابن حزم وابن القطان. ينظر: سنن البيهقي ٣/ ٤٠٨، ٤٠٩، التحقيق في مسائل الخلاف لابن الجوزي ٤/ ١٤٨، نصب الراية ٢/ ٢١٥.

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى ٢٤/ ٢٢٤، ٢٢٥.

(٥) ينظر: الخرشي على مختصر خليل ٢/ ١٠٤، القوانين الفقهية/ ١٠٩، مدونة الفقه المالكي للغرياني ١/ ٤٧٢.

(٦) ينظر: البناية ٣/ ١٣٧، ١٣٨، حاشية الشلبي على تبيين الحقائق للزيلعي ١/ ٢٢٦، الأم ١/ ٣٣٩، روضة الطالبين ٢/ ٧٣، مغني المحتاج ١/ ٣١٢، المغني ٣/ ٢٧٧، المحرر ١/ ٢٥٦، الإنصاف ٥/ ٣٥٤، ٣٥٥، منتهى الإرادات ١/ ٣٦٨.

يوم الأضحى والفطر على المنبر قبل الخطبة أن يبتدىء الإمام قبل أن يخطب وهو قائم على المنبر بتسع تكبيرات تترى، لا يفصل بينها بكلام، ثم يخطب ثم يجلس جلسة، ثم يقوم في الخطبة الثانية، فيفتتحها بسبع تكبيرات تترى، لا يفصل بينها بكلام ثم يخطب»[1]، وقياسًا على التكبير في صلاة العيد، فإنه يكبر في الركعة الأولى بسبع تكبيرات مع تكبيرة الإحرام والركوع، فجملتها تسع تكبيرات، وفي الثانية يكبر بخمس مع تكبيرة القيام والركوع فجملتها سبع[2].

---

(١) أخرجه الشافعي في الأم ١/ ٢٣٨، والبيهقي في السنن (٦٢١٦، ٦٢١٧) ٣/ ٤٢٠، ٤٢١.

(٢) ينظر: حاشية الرملي على أسنى المطالب ١/ ٢٨١، أحكام صلاة العيدين والتكبير فيهما للدكتور مصباح المتولي/ ٤٣٨.

المبحث الثالث عشر
التكبير عند رمي الجمرات

يُستحب للحاج عند رمي الجمار أن يُكبر مع كل حصاة، فيقول مع كل رمية: الله أكبر، وقد نص على ذلك فقهاء المذاهب الأربعة [(١)]، قال النووي: وهو مذهبنا ومذهب مالك والعلماء كافة أ.هـ[(٢)].

واستدلوا عليه بما يلي:

١. قوله تعالى: ﴿وَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ فِيٓ أَيَّامٖ مَّعۡدُودَٰتٖ﴾ [البقرة:٢٠٣]، قال الطبري: وهن أيام رمي الجمار، أمر عباده يومئذ بالتكبير أدبار الصلوات، وعند الرمي مع كل حصاة من حصى الجمار أ.هـ [(٣)].

٢. ما ورد في حديث ابن مسعود رضي الله عنه إنه لما «... حاذى الشجرة اعترضها فرمى بسبع حصَيات، يكبِر مع كل حصاة، ثم قال: من ها هنا -والذي لا إله غيره- قامَ الذي أُنزلت عليه سورة البقرة ﷺ» متفق عليه [(٤)].

فقد دل الحديث على استحباب التكبير مع كل حصاة [(٥)].

---

(١) ينظر: الهداية للمرغيناني ١/ ١٤٧، ١٤٩، المبسوط ٦٦/٤، تحفة الفقهاء ١/ ٤٠٧، المدونة ٤٢١/١، الكافي ١/ ٣٧٤، ٣٧٧، القوانين الفقهية/ ١٥٧، الأم ٢/ ٢١٤، الحاوي الكبير للماوردي ٤/ ١٨٣، مغني المحتاج ١/ ٥٠١، ٥٠٨، المغني ٥/ ٢٩، ٣٢٦، المحرر ١/ ٣٧٨، الفروع ٦/ ٥٣، الإنصاف ٩/ ١٩٤.

(٢) ينظر: شرح النووي ٩/ ٤١٧، ٤١٨.

(٣) تفسير الطبري ٣/ ٥٤٩.

(٤) أخرجه البخاري - واللفظ له - في باب يكبر مع كل حصاة من كتاب الحج (١٧٥٠) ٣/ ٥٨١، ومسلم في باب رمي جمرة العقبة من بطن الوادي من كتاب الحج (١٢٩٦) ٩/ ٤١٧، ٤١٨.

(٥) ينظر: شرح النووي ٩/ ٤١٧، فتح الباري ٣/ ٥٨٢.

٣. حديث جابر رضي الله عنه في صفة حجة النبي صلى الله عليه وسلم، فقد جاء فيه: «... ثم سلك الطريق الوسطى التي تخرج على الجمرة الكبرى حتى أتى الجمرة التي عند الشجرة فرماها بسبع حصيات، يُكبِّرُ مع كل حصاةٍ منها...»[١].

وفي الحديث دليل على أنه يُسن التكبير مع كل حصاة [٢].

٤. ما أخرجه البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه: «كان يرمي الجمرة الدُّنيا بسبع حصيات، ثم يكبر على إثر كلِّ حصاة... ثم يرمي الجمرة الوسطى كذلك... ويقول: هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل»[٣].

٥. ما أخرجه البخاري من حديث ابن عمر رضي الله عنهما: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا رمى الجمرة التي تلي مسجد منى يرميها بسبع حصيات، يكبر كلما رمى بحصاة...»[٤].

قال ابن حجر: وفي الحديث مشروعية التكبير عند رمي كل حصاة أ.هـ[٥].

٦. حديث عائشة رضي الله عنها مرفوعًا: «... يرمي الجمرة إذا زالت الشمس، كل جمرة بسبع حصيات، يُكبر مع كل حصاة...»[٦].

(١) أخرجه مسلم في باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم من كتاب الحج (١٢١٨) ٨/ ٣٤٦.

(٢) ينظر: شرح النووي ٨/ ٣٤٦.

(٣) أخرجه البخاري في باب رفع اليدين عند جمرة الدنيا والوسطى من كتاب الحج (١٧٥٢) ٣/ ٥٨٣.

(٤) أخرجه البخاري في باب الدعاء عند الجمرتين من كتاب الحج (١٧٥٣) ٣/ ٥٨٤.

(٥) فتح الباري ٣/ ٥٨٤.

(٦) أخرجه أبو داود (١٩٧٣) ٢/ ٢٠١، وأحمد (٢٤٥٩٢) ٤١/ ١٤٠، والدارقطني (٢٦٨٠) ٣/ ٣٢٦، ٣٢٧، وصححه ابن خزيمة (٢٩٥٦) ٤/ ٣١١، وابن حبان (٣٨٥٧) ٦/ ٦٩، والحاكم (١٧٥٦) ١/ ٦٥١.

المبحث الرابع عشر
التكبير عند ذبح الهدي

إذا رمى الحاج جمرة العقبة يوم النحر، فإنه يُسن له أن يذبح الهدي الواجب عليه، إن كان متمتعًا أو قارنًا.

وقد ذكر الفقهاء أن المشروع عند ذبح الهدي و الأضاحي أو نحرها: التسمية والتكبير، بأن يقول: «بسم الله والله أكبر»[1]، قال ابن قدامة في المغني: ولا نعلم في استحباب هذا خلافًا أ.هـ[2].

ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ مَحِلُّهَآ إِلَى ٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ ﴿٣٣﴾ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا لِّيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلْأَنْعَٰمِ ۗ فَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ فَلَهُۥٓ أَسْلِمُوا۟ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُخْبِتِينَ ﴿٣٤﴾﴾ [الحج:٣٣-٣٤].

وقوله عز وجل: ﴿وَٱلْبُدْنَ جَعَلْنَٰهَا لَكُم مِّن شَعَٰٓئِرِ ٱللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ ۖ فَٱذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهَا صَوَآفَّ ۖ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا۟ مِنْهَا وَأَطْعِمُوا۟ ٱلْقَانِعَ وَٱلْمُعْتَرَّ ۚ كَذَٰلِكَ سَخَّرْنَٰهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٣٦﴾ لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ ٱلتَّقْوَىٰ مِنكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٣٧﴾﴾ [الحج:٣٦-٣٧][3].

---

(١) ينظر: المحيط البرهاني ٨/ ٤٥١، تكملة البحر الرائق لمحمد الطوري ٨/ ٣٠٩، القوانين الفقهية/ ٢٠٩، روضة الطالبين ٣/ ٢٠٧، المحرر ١/٣٨٣، الشرح الكبير والإنصاف ٣٥٧/٩، الفروع ٩٠/٦، منتهى الإرادات ١٨٥/٢.

(٢) المغني ١٣/ ٣٩٠.

(٣) وقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: ﴿لِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ﴾ قال: (قيامًا على ثلاث قوائم معقولة يدها اليسرى، يقول بسم الله والله أكبر، لا إله إلا الله، اللهم منك ولك). ينظر: تفسير الطبري ١٦/ ٥٥٥، ٥٥٦، تفسير ابن كثير ٣/ ٢٢٢. وأخرج الطبري في تفسيره ٥٧١/١٦ بسنده عن عبدالرحمن بن زيد في قوله تعالى: ﴿لِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ﴾ قال: على ذبحها في تلك الأيام أ.هـ.

وثبت في حديث أنس بن مالك رضي الله عنه أنه قال: «ضحى النبي صلى الله عليه وسلم بكبشين أملحين أقرنين، ذبحهما بيده وسمَّى وكبَّر...» متفق عليه[1]، وفي رواية لمسلم: «... ويقول: بسم الله، والله أكبر»[2].

فقد دل الحديث على استحباب التكبير عند الذبح[3].

---

(١) أخرجه البخاري في باب من ذبح الأضاحي بيده من كتاب الأضاحي (٥٥٥٨) ١٠/ ١٨، وفي باب وضع القدم على صَفح الذَّبيحة من كتاب الأضاحي (٥٥٦٤) ١٠/ ٢٢، وفي باب التكبير عند الذبح من كتاب الأضاحي (٥٥٦٥) ١٠/ ٢٣، ومسلم في باب استحباب الضحية وذبحها مباشرة بلا توكيل والتسمية والتكبير من كتاب الأضاحي (١٩٦٦) ١٣/ ١٠٣.

(٢) أخرجه مسلم في باب استحباب الضحية وذبحها مباشرة بلا توكيل والتسمية والتكبير من كتاب الأضاحي (١٩٦٦) ١٣/ ١٠٤.

(٣) ينظر: فتح الباري ١٠/ ١٨.

المبحث الخامس عشر
التكبيرعند الرجوع من الحج والعمرة

كما أنه يُستحب للحاج والمعتمر التكبير إذا علا مكانًا مرتفعًا في طريقه من بلده إلى مكة[1]، فيُستحب له التكبير كذلك إذا علا الأماكن المرتفعة في طريق رجوعه من الحج والعمرة إلى بلده؛ لما ثبت في الحديث الصحيح، وهو حديث عبدالله بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «كان رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إذا قَفل من غزوٍ أو حج أو عمرةٍ يُكبِّرُ على كل شَرَفٍ من الأرض ثلاث تكبيرات ثم يقول: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير، آيبون تائبون عابدون ساجدون لربنا حامدون، صدق الله وعده ونصر عبده وهزم الأحزاب وحده» متفق عليه[2].

(١) سبق ذكر ذلك.
(٢) سبق تخريجه.

المبحث السادس عشر
في المتفرقات

يُشرع للحاج والمعتمر -كغيرهما- ذكر الله تعالى بالتكبير في مواضع متفرقة غير ما سبق؛ فإن تكبير الله يدخل في أذكار كثيرة مسنونة للمسلم والمسلمة، وردت الأدلة الشرعية بالحث عليها وبيان فضلها، والحاج والمعتمر يشترك مع غيره في مشروعية الإتيان بها.

وقد ذكر العلماء جملة من هذه المواضع التي يُشرع التكبير فيها أُشير إلى أهمها باختصار:

١. التكبير بعد تكبير المؤذن؛ لحديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إذا سمعتم النداء فَقُولوا مثل ما يقول المؤذن»[(١)].

٢. التكبير أدبار الصلوات المكتوبة؛ للحديث المرفوع: «من سبَّح الله في دبر كل صلاة ثلاثًا وثلاثين، وحمد الله ثلاثًا وثلاثين، وكبَّر الله ثلاثًا وثلاثين، وقال تمام المئة: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك، وله الحمد، وهو على كل شيء قدير. غُفرت خطاياه وإن كانت مثل زبد البحر»[(٢)].

٣. عند النوم؛ لحديث علي رضي الله عنهما، وفيه «... ألا أدلكما على ما هو خير لكما

(١) أخرجه البخاري في باب ما يقول إذا سمع المؤذن من كتاب الأذان (٦١١) ٢/ ٩٠.

(٢) أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه في باب استحباب الذكر بعد الصلاة وبيان صفته من كتاب المساجد ومواضع الصلاة (٥٩٧) ٥/ ٢٤٥.

من خادم؟ إذا أويتما إلى فِراشكما، فكبرا أربعًا وثلاثين، وسبحا ثلاثًا وثلاثين، واحمدا ثلاثًا وثلاثين، فهذا خيرٌ لكما من خادم» متفق عليه[١].

٤. عند الاستيقاظ من النوم؛ للحديث المرفوع: «من تعارَّ من الليل فقال: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، وهو على كل شيء قدير، الحمد لله، وسبحان الله، ولا إله إلا الله، والله أكبر، ولا حول ولا قوة إلا بالله، ثم قال: اللهم اغفر لي -أو دعا- أُستُجيب، فإن توضأ قُبلت صلاته»[٢].

٥. عند افتتاح صلاة الليل؛ لحديث عائشة رضي الله عنها: «كان إذا قام كبَّر عشرًا، وحمد عشرًا، وسبَّح عشرًا، وهلَّل عشرًا، واستغفر عشرًا...»[٣].

٦. عند التعجب، لما صح من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه المتفق عليه، وفيه: «... فقلت وأنا قائم: أطلقت نساءك؟ قال: لا. فقلت: الله أكبر»[٤].

(١) أخرجه البخاري في باب التكبير والتسبيح عند المنام من كتاب الدعوات (٦٣١٨) ١١/ ١١٩، و مسلم في باب التسبيح أول النهار وعند النوم من كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار(٢٧٢٧) ١٧/ ٢٠٦.

(٢) أخرجه البخاري في باب فضل من تعارَّ من الليل فصلَّى من كتاب التهجد (١١٥٤) ٣/ ٣٩، والتعارَّ: اليقظة مع صوت، وقيل معنى تعارَّ: استيقظ. ينظر: فتح الباري ٣/ ٤٠.

(٣) أخرجه أبو داود (٧٦٦) ١/ ٢٠٣، ٢٠٤، وابن ماجه (١٣٧٤) ٢/ ٤٧، ٤٨، وأحمد في المسند (٢٥١٠٢) ٤٢/ ٣٧ وابن حبان (٢٥٩٣) ٤/ ٢٧٥، ٢٧٦، والمروزي في مختصر قيام الليل/ ١١٤.
والحديث صححه الألباني في التعليقات الحسان ٤/ ٢٧٦.

(٤) أخرجه البخاري في مواضع كثيرة من صحيحه منها: في باب التناوب في طلب العلم من كتاب العلم (٨٩) ١/ ١٨٥، وفي باب موعظة الرجل ابنته لحال زوجها من كتاب النكاح (٥١٩١) ٩/ ٢٧٨، ٢٧٩، وفي باب التكبير والتسبيح عند التعجب من كتاب الأدب (٦٢١٨) ١٠/ ٥٩٨، ومسلم في باب بيان أن تخييره امرأته لا يكون طلاقًا إلا بالنية من كتاب الطلاق (١٤٧٩) ١٠/ ٧٢.
قال ابن حجر في فتح الباري ٩/ ٢٨٧ قال الكرماني: لما ظن الأنصاري أن الاعتزال طلاق أو ناشىء عن طلاق أخبر عمر بوقوع الطلاق جازمًا به، فلما استفسر عمر عن ذلك فلم يجد له حقيقة كبَّر تعجبًا من ذلك أ.هـ.

الخاتمة

وفيها خلاصة البحث، وأهم نتائجه.

أذكر في خاتمة البحث أهم النتائج التي توصلت إليها فيما يأتي:

١. المراد بمواضع التكبير في الحج والعمرة: الأماكن والأوقات والأفعال التي يُشرع فيها التكبير في الحج والعمرة، والتَّكبِيرُ في اللغة: التعظيم، وتكبير الله: تعظيمه وتنزيهه من السوء.

والله أكبر أبلغ لفظة للعرب في معنى التعظيم والإجلال، وإذا أُطلق التكبير في الاصطلاح الشرعي فيراد به قول: الله أكبر.

٢. الحج في أصل اللغة: القصد، ثم جرى العرف على استعماله في القصد إلى مكة للنسك والحَجِّ إلى البيت خاصة، وهو في الاصطلاح: قصد البيت الحرام للتقرب إلى الله بأفعال مخصوصة في زمان ومكان مخصوص.

والعمرة في اللغة: الزيارة، وفي الاصطلاح: زيارة بيت الله الحرام على وجه مخصوص.

٣. التكبير له منزلة عظيمة، وأهمية بالغة، وهو من العبادات الجليلة؛

حيث شُرع في المواضع الكبار، وخُص بتكرر مشروعيته، واستحباب إعلانه والجهر به في مواطن كثيرة، ويدل على عِظم منزلة التكبير ما يلي:

أ. أن الله أمر بالتكبير في كتابه العزيز في آيات عديدة.

ب. أن التكبير من أحب الكلام إلى الله كما ثبت في الحديث الصحيح.

ج. أن التكبير قرين التهليل في مواضع كثيرة، ككلمات الأذان، والذكر على الصفا والمروة وعلى الأشراف في السفر للحج والعمرة، وفي الذكر في أيام عشر ذي الحجة وفي العيدين.

د. أن التكبير من أرفع أنواع الذكر؛ حيث شُرع في المواضع الكبار، مثل تكبير الله وتعظيمه على الهداية لدين الله وشرعه، وفي الأذان في أوله وفي آخره، وجُعل مفتاحًا للصلاة وشُرع تكراره فيها، وحث عليه النبي ﷺ بقوله وفعله.

٤. ذكر الفقهاء من أحكام الحج والعمرة: مشروعية عبادة التكبير للحاج والمعتمر في مَواضع عِدة، من بداية الارتحال إلى مكة حتى الوصول إلى البيت الحرام، وفي أثناء أداء المناسك، وعند الانتهاء منها، وعند الرجوع إلى بلد الحاج والمعتمر.

٥. يُشرع للحاج والمعتمر إذا استوى على دابته للسفر إلى مكة أن يُكبر ثلاثًا بأن يقول: الله أكبر، والسنة: أن يجهر بالتكبير، ويُقاس على الدابة كل مركوب، فيدخل في ذلك جميع وسائل النقل الحديثة من السيارات والطائرات والقطارات والسفن.

٦. يُستحب للحاج والمعتمر: التكبير ثلاث مرات جهرًا، إذا علا مكانًا مُرتفعًا من الأرض كالجبال أو عند صعود الأبنية الشاهقة، وكذلك

إذا أشرف على المُدن والقِفار وهو في الطائرة. ويشمل ذلك طريق السفر من بلده إلى مكة، وفي سيره في مكة، وفي المشاعر، سواءً كان راكبًا أو ماشيًا. ويقاس عليه عند جمهور العلماء كل سفر إذا كان سفر طاعة كالسفر لطلب العلم أو لصلة الرحم.

٧. من المواضع التي يُشرع للحاج والمعتمر أن يُكبِّر الله فيها: التكبير قبل إهلاله بالحج أو العمرة، وهذا الحكم قَلَّ من تعرض لذكره مع ثبوته.

٨. نص بعض فقهاء الحنفية والحنابلة على أن الحاج والمعتمر إذا عاين البيت كبَّر الله تعالى، والراجح أن ذلك غير مستحب؛ لعدم ثبوت دليل على مشروعيته، ولهذا لم يرد النص على استحبابه عند أكثر الفقهاء.

٩. من المواضع التي يُشرع للحاج والمعتمر التكبير فيها: التكبير عند استلام الرُّكن الذي فيه الحجر الأسود أو محاذاته، في كل طوفةٍ من الأطواف، وهو أمرٌ متفق عليه عند جميع أئمة المذاهب الأربعة.

١٠. ذكر الفقهاء أن المشروع للحاج والمعتمر إذا رقى على الصفا أو المروة في كل سعية: أن يستقبل القبلة، ويرفع صوته بتكبير الله عز وجل، وتهليله وأن يدعو بدعاء النبي ﷺ، ويكرر ذلك ثلاث مرات.

١١. يُشرع للحاج والمعتمر إذا تيسر له الدخول إلى جوف الكعبة أن يُكبِّر في نواحيها ويدعو؛ اقتداءً بالرسول ﷺ.

١٢. يُشرع للحاج إذا غدا من منى إلى عرفة ذكر الله بالتَّلبية والتكبير، ويوم عرفة يوم فاضل، يتأكد فيه استحباب الذكر والدعاء وهو من مواطن المغفرة والإجابة؛ ولهذا ذكر الفقهاء أنه يُستحب للحاج يوم عرفة: الإكثار من ذكر الله تعالى بالتهليل والتكبير والتلبية، والاجتهاد في الدعاء إلى غروب الشمس.

١٣. ذكر الفقهاء أنه يُسن للحاج التكبير عند المشعر الحرام في مزدلفة، وذلك بالوقوف عند المشعر الحرام بعد صلاة الفجر مستقبل القبلة، وذكر الله تعالى بالتكبير والتهليل والدعاء حتى يُسفر.

١٤. من المواضع التي يُسن فيها التكبير في الحج: صباح يوم النحر حين يدفع الحاج من مزدلفة إلى مِنى حتى يرمي جمرة العقبة.

١٥. تكبير الله عز وجل مشروع في عيد النحر باتفاق الفقهاء، والمشهور أن التكبير ينقسم إلى قسمين: الأول: التكبير المُطلق، وهو التكبير المسنون في كل حال، وفي كل مكان وزمان، فلا يتقيد بحال ولا بمكان ولا بوقت ولا بعدد، وهو مشروع للحاج ولغيره.

ووقت التكبير المطلق في عيد الأضحى من دخول عشر ذي الحجة إلى آخر أيام التشريق وهو اليوم الثالث عشر من شهر ذي الحجة.

القسم الثاني: التكبير المُقيد، وهو التكبير الذي يكون عقب الصلوات.

ولا خلاف بين الفقهاء في مشروعية التكبير بعد الصلوات المفروضة للمحل والمحرم في عيد النحر (الأضحى) وأيام التشريق؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ فِيٓ أَيَّامٖ مَّعۡدُودَٰتٖۚ﴾، والأيام المعدودات هي: أيام التشريق بالإجماع، وتسمى أيام منى، وأيام رمي الجمار.

١٦. الراجح في وقت التكبير المقيد: القول بأنه يبدأ للحاج من ظهر يوم النحر ولغير الحاج من صلاة الفجر يوم عرفة، وينتهي للحاج وغيره عصر آخر أيام التشريق، وهو أصح الأقوال وعليه السلف والفقهاء من الصحابة والأئمة.

١٧. الراجح في صفة التكبير المقيد: أن الأمر في ذلك واسع، فإن قال: (الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله، و الله أكبر الله أكبر ولله الحمد)

فحسن، وإن قال: (اللّٰه أكبر اللّٰه أكبر اللّٰه أكبر) فلا بأس؛ لأنه لم يثبت حديث صحيح في صفته، ولاختلاف الآثار في ذلك.

١٨. يُسن لكل مسلم ومسلمة أن يُكبر اللّٰه تعالى عند خروجه من بيته أو محل إقامته إلى صلاة عيد الأضحى ومثله الفطر، وأن يرفع صوته بالتكبير، وهذا باتفاق الأئمة الأربعة.

١٩. اتفق الفقهاء على مشروعية التكبير في صلاة العيدين الأضحى والفطر للإمام والمأموم، وتسمى: التكبيرات الزوائد، لكنهم اختلفوا وكثرت أقوالهم في عدد التكبيرات، وفي موضعها من كل ركعة من ركعتي صلاة العيد، والراجح: أن التكبير في الركعة الأولى: تكبيرة الإحرام ثم ست تكبيرات زوائد قبل القراءة، فالمجموع سبع تكبيرات، وفي الثانية: تكبيرة القيام من السجود ثم خمس تكبيرات قبل القراءة، فالمجموع ست تكبيرات.

٢٠. من مواطن التكبير المشروعة: التكبير في خُطبتي العيدين للإمام والمأموم، فيُسن استفتاح الخطبة الأولى بتسع تكبيرات متواليات، والثانية بسبع متواليات على القول الراجح؛ للأثر الوارد في ذلك، وقياسًا على التكبير في صلاة العيد.

٢١. يُستحب للحاج عند رمي الجمار أن يُكبر مع كل حصاة، فيقول مع كل رمية: اللّٰه أكبر، وقد نص على ذلك فقهاء المذاهب الأربعة.

٢٢. إذا رمى الحاج جمرة العقبة يوم النحر، فإنه يُسن له أن يذبح الهدي الواجب عليه، إن كان متمتعًا أو قارنًا. وقد ذكر الفقهاء أن المشروع عند ذبح أو نحر الهدي أو الأضاحي: التسمية والتكبير، وقال ابن قدامة: ولا نعلم في استحباب هذا خلافًا.

٢٣. كما أنه يُستحب للحاج والمعتمر التكبير إذا علا مكانًا مرتفعًا في طريقه من بلده إلى مكة، فيُستحب له التكبير كذلك إذا علا الأماكن المرتفعة في طريق رجوعه من الحج والعمرة إلى بلده؛ لثبوت ذلك في الحديث الصحيح المتفق عليه.

٢٤. تكبير الله يدخل في أذكار كثيرة مسنونة للمسلم والمسلمة، وردت الأدلة الشرعية بالحث عليها وبيان فضلها، والحاج والمعتمر يشترك مع غيره في مشروعية الإتيان بها.

وقد ذكر العلماء جملة من هذه المواضع، ومن أهمها:

أ. التكبير بعد تكبير المؤذن.

ب. التكبير أدبار الصلوات المكتوبة.

ج. عند النوم، وعند الاستيقاظ من النوم.

د. عند افتتاح صلاة الليل.

هـ. عند التعجب.

وفي نهاية هذا البحث، أسأل الله أن يوفق الجميع لما يُحبه ويرضاه، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

فهرس المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. الآثار لأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٣٥٥هـ.
٣. أحكام التكبير في العيدين للدكتور سالم الثقفي، دار الحارثي - الطائف، ط:١، ١٤٠٧هـ.
٤. أحكام التكبير للدكتور صالح الحسن، دار طيبة - الرياض، ط: ١، ١٤١٥هـ
٥. أحكام صلاة العيدين والتكبير فيهما للدكتور مصباح المتولي السيد حماد، المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة، ط: ١، ١٤١٧هـ.
٦. أحكام العيدين للفريابي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط: ١، ١٤٠٦هـ.
٧. الأذكار المنتخبة من كلام سيد الأبرار ﷺ للنووي، المكتبة الثقافية - بيروت.
٨. الإرشاد إلى سبيل الرشاد للشريف الهاشمي، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤٣٢هـ.
٩. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل للألباني، المكتب الإسلامي - بيروت، ط: ٢، ١٤٠٥ هـ.
١٠. الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار لابن عبدالبر، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط: ١، ١٤١٤هـ.
١١. الأصل لمحمد بن الحسن، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية - كراتشي.
١٢. الإفصاح عن معاني الصحاح لابن هبيرة، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: ١، ١٤١٧هـ.
١٣. الأم للشافعي، دار المعرفة - بيروت.
١٤. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف للمرداوي، هجر للطباعة والنشر، ط:١، ١٤١٦هـ.

١٥. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني، دار الكتاب العربي- بيروت، ط: ٢، ١٤٠٢ هـ.

١٦. بداية المجتهد ونهاية المقتصد لأبي الوليد محمد بن رشد، دار زمزم- الرياض، ط: ٢، ١٤٠٣هـ.

١٧. البناية في شرح الهداية للعيني، دار الفكر -بيروت، ط: ٢، ١٤١١هـ.

١٨. تاج العروس من جواهر القاموس للسيد محمد مرتضى الزبيدي، سلسلة التراث العربي -الكويت، ١٣٩٦هـ، ١٤٢١هـ.

١٩. تحفة الفقهاء للسمرقندي، دار الكتب العلمية - بيروت.

٢٠. التحقيق في مسائل الخلاف لابن الجوزي، دار الوعي العربي -حلب، ط: ١، ١٤١٩هـ.

٢١. التعريفات للجرجاني، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٦هـ.

٢٢. التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان، دار باوزير -جدة، ط: ١، ١٤٢٤هـ.

٢٣. تفسير البغوي المسمى: معالم التنزيل، دار طيبة- الرياض، ط: ٤، ١٤١٧هـ.

٢٤. تفسير الطبري، نشر: مركز هجر للبحوث والدراسات العربية الإسلامية- القاهرة، ط: ١، ١٤٢٢هـ.

٢٥. تفسير القرآن العظيم لابن كثير، دار المعرفة - بيروت، ١٤٠٣ هـ.

٢٦. تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، دار الحديث- القاهرة، ط:٢، ١٤١٦هـ.

٢٧. تكملة البحر الرائق شرح كنز الدقائق لمحمد الطوري، دار الكتب العلمية- بيروت ن ط: ١، ١٤١٨هـ.

٢٨. تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير لابن حجر، دار المعرفة- بيروت.

٢٩. الجامع الصغير لمحمد بن الحسن، عالم الكتب- بيروت، ط:١، ١٤٠٦هـ.

٣٠. حاشية الرملي على أسنى المطالب، دار الكتاب الإسلامي- القاهرة.

٣١. حاشية الشلبي على تبيين الحقائق للزيلعي، مكتبة إمدادية- مُلتان في باكستان.
٣٢. الحاوي الكبير شرح مختصر المزني لأبي الحسن الماوردي، دار الكتب العلمية- بيروت، ط:١، ١٤١٤هـ.
٣٣. رؤوس المسائل الخلافية للعكبري، دار إشبيليا- الرياض، ط:١، ١٤٢١هـ.
٣٤. روضة الطالبين للنووي، المكتب الإسلامي- بيروت، ط: ٣، ١٤١٢ هـ.
٣٥. زاد المعاد في هدي خير العباد لابن القيم، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط:١٥، ١٤٠٧هـ.
٣٦. سلسلة الأحاديث الصحيحة للألباني، مكتبة المعارف- الرياض، ١٤١٥هـ.
٣٧. سنن أبي داود، نشر: دار إحياء التراث العربي- بيروت.
٣٨. سنن الترمذي (الجامع الصحيح)، المكتبة التجارية- مكة المكرمة.
٣٩. سنن الدارقطني، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط ١: ١٤٢٤هـ.
٤٠. سنن الدارمي، نشر: حديث أكادمي- فيصل آباد، ١٤٠٤ هـ.
٤١. السنن الكبرى للبيهقي، دار الكتب العلمية- بيروت، ط: ١، ١٤١٤ هـ.
٤٢. السنن لابن ماجه وبحاشيته مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه للبوصيري، مكتبة المعارف- الرياض، ط:١، ١٤١٩هـ.
٤٣. سنن النسائي بشرح السيوطي وحاشية السندي، دار المعرفة- بيروت ط:٢، ١٤١٢هـ.
٤٤. شرح الخرشي على مختصر خليل، دار صادر- بيروت.
٤٥. شرح العمدة لشيخ الإسلام لابن تيمية، مكتبة العبيكان- الرياض، ط:١، ١٤١٣هـ.
٤٦. الشرح الكبير لشمس الدين ابن قدامة، هجر للطباعة والنشر، ط:١، ١٤١٦هـ.
٤٧. شرح معاني الآثار لأبي جعفر الطحاوي، عالم الكتب- بيروت، ط:١، ١٤١٤هـ.

٤٨. صحيح ابن خزيمة، المكتب الإسلامي- بيروت، ١٤٠٠هـ.

٤٩. صحيح البخاري مع فتح الباري لابن حجر، نشر: دار المعرفة- بيروت.

٥٠. صحيح مسلم بشرح النووي، دار الخير- بيروت، ط:١، ١٤١٤هـ.

٥١. طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية للنسفي، دار النفائس- بيروت، ط:١، ١٤١٦هـ.

٥٢. العدة في شرح العمدة لبهاء الدين المقدسي، دار عالم الكتب- الرياض، ١٤٣٢هـ.

٥٣. الفتاوى التاتارخانية للأندربتي، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية- كراتشي، ١٤١١هـ.

٥٤. فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء- الرياض، ط: ١، ١٤٢٣هـ.

٥٥. الفروع لابن مفلح، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط:١، ١٤٢٤هـ.

٥٦. قاعدة حسنة في الباقيات الصالحات وبيان اقتران التهليل بالتكبير والتسبيح بالتحميد لشيخ الإسلام ابن تيمية، مكتبة أضواء السلف- الرياض، ط:١، ١٤٢٢هـ.

٥٧. القاموس الفقهي لسعدي أبو جيب، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية- كراتشي.

٥٨. القاموس المحيط للفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط:٦، ١٤١٧هـ.

٥٩. القوانين الفقهية لابن جُزي، المكتبة العصرية- بيروت، ط:١، ١٤٢٠هـ.

٦٠. الكافي في فقه أهل المدينة المالكي لابن عبد البر، مكتبة الرياض الحديثة.

٦١. لسان العرب لابن منظور، نشر: دار المعارف.

٦٢. المبسوط للسرخسي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط:١، ١٤١٤هـ.

٦٣. المجموع شرح المهذب للنووي، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٥هـ.

٦٤. مجموع الفتاوى لابن تيمية، مكتبة النهضة الحديثة- مكة المكرمة، ١٤٠٤هـ.

٦٥. المحرر لمجد الدين ابن تيمية، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤٣٢هـ.

٦٦. المحيط البرهاني لابن مازه البخاري، نشر: إدارة القرآن العلوم الإسلامية- كراتشي، ط:١، ١٤٢٤هـ.

٦٧. مختار الصحاح للرازي، دار الفكر - بيروت، ١٤٠١هـ.

٦٨. مختصر خليل مع شرحه جواهر الأكليل للأزهري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي- القاهرة، ط: ٢، ١٣٦٦هـ.

٦٩. مختصر قيام الليل لأبي عبد الله محمد المروزي، دار الطحاوي- الرياض، ط:١، ١٤٠٨هـ.

٧٠. مختصر المزني، دار المعرفة - بيروت.

٧١. مدونة الفقه المالكي وأدلته للدكتور الصادق الغرياني، مؤسسة الريان- بيروت، ط: ١، ١٤٢٣هـ.

٧٢. المدونة الكبرى للإمام مالك، دار صادر - بيروت، ط: ١.

٧٣. المستدرك على الصحيحين لأبي عبد الله الحاكم، دار الكتب العلمية- بيروت، ط: ١، ١٤١١هـ.

٧٤. المسند للإمام أحمد، نشر: مؤسسة الرسالة - بيروت ط: ١، ١٤١٣هـ.

٧٥. المصنف لابن أبي شيبة، الدار السلفية - بومباي، ط: ١، ١٤٠٢هـ.

٧٦. المصنف لعبد الرزاق، المكتب الإسلامي - بيروت، ط: ٢، ١٤٠٣هـ.

٧٧. معجم لغة الفقهاء د. محمد رواس ود. حامد صادق، نشر: دار النفائس، ط:٢، ١٤٠٨هـ.

٧٨. المغني لابن قدامة، نشر: دار هجر - القاهرة، ط: ٢، ١٤١٢هـ.

٧٩. مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج (منهاج الطالبين للنووي) للشربيني، دار الفكر- بيروت.

٨٠. الموطأ لمالك، دار النفائس - بيروت، ط: ٧، ١٤٠٤هـ.

٨١. منتهى الإرادات للفتوحي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط: ١، ١٤١٩هـ.

٨٢. نصب الراية لأحاديث الهداية للزيلعي، دار الحديث - القاهرة.
٨٣. نيل الأوطار للشوكاني، رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء- الرياض، ط:١، ١٤٠٢هـ.
٨٤. النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير، المكتبة العلمية - بيروت.
٨٥. الهداية لأبي الخطاب الكلوذاني، مطابع القصيم، ط: ١، ١٣٩٠هـ.
٨٦. الهداية للمرغيناني، نشر: المكتبة الإسلامية.

فهرس المحتويات

صور بيع الدين بالدين التي انتقض فيها الإجماع

إعداد:
د. عبدالعزيز بن إبراهيم الشبل
الأستاذ المساعد في قسم الفقه بكلية الشريعة
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبيه الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فهذا بحث لصور بيع الدين بالدين التي انتقض فيها الإجماع، أسأل الله سبحانه أن ينفعني به، وأن ينفع به، دعاني إلى بحثه أثر بيع الدين بالدين في كثير من العقود، وخاصة "ابتداء الدين بالدين"، فهذة المسألة مؤثرة في كثير من العقود المعاصرة، سواء أكان ذلك التأثير في العقود الكبيرة كعقود التوريد والمقاولات، أم كان في التعاملات اليومية بين الناس، وسواء أكانت تلك العقود حكومية أم خاصة، وسواء أكانت دولية أم محلية، كل تلك العقود لا تنفك في كثير من الأحوال من "ابتداء الدين بالدين"، لاسيما عقود التوريد الدولية.

وكنت منذ سنوات عديدة وأنا أقرأ في هذا الموضوع، وأستقرأ أحكام الفقهاء في هذه المسألة، وأضم النظير إلى نظيره، لأخرج برؤية شاملة، لا بأحكام جزئية، وكانت تلك المسائل جسري إلى تلك الرؤية.

وحيث إن هذه المسألة لم يصحّ فيها حديث بخصوصها، وإنما الأصل

فيها الإجماع كما حكى ذلك الإمام أحمد وغيره[1] فإني سأنتهج في بحثها منهجًا خاصًّا، فلن أدخل في الاستدلال للمسائل والترجيح فيها، إلا في المسألة الأولى وهي بيعة أهل المدينة؛ لأهميتها في إعطاء تصوّر عن رؤية المالكية لحكم ابتداء الدين بالدين، وأما بقية المسائل فإنما أريد من ذكرها تحديد المواضع التي وقع فيها الخلاف، ولا يصدق عليها الإجماع، لأصل من خلال ذلك إلى المواضع التي يمكن أن نقول إنها محرمة؛ لأن الأصول الشرعية تدلّ على تحريمها، أو أن الإجماع انعقد على المنع منها، وأصل من خلال ذلك إلى ضابط عام في حكم ابتداء الدين بالدين.

(١) في مسألة بيع الدين بالدين عمومًا، ومسألة ابتداء الدين بالدين داخلة فيها، وأما تخريج الحديث، وتوثيق الإجماع فسيأتي في موضعه بمشيئة الله.

المبحث الأول

تقسيمات العلماء لبيع الدين

للعلماء رحمهم الله تقسيمات عدة لبيع الدين، ومن أشهرها:

١. تقسيم بيع الدين إلى بيع الدين لمن هو عليه ولغير من هو عليه، وكل قسم من القسمين ينقسم إلى قسمين، بيعه بمعين وبيعه بدين.[١]

٢. تقسيم بيع الدين إلى: بيع واجب بواجب، وبيع ساقط بساقط، وبيع واجب بساقط، وساقط بواجب.[٢]

٣. تقسيم الكالئ بالكالئ إلى: فسخ الدين بالدين، وبيع الدين بالدين، وابتداء الدين بالدين، وهذا التقسيم مشهور عند علماء المالكية،[٣] وهو الذي أُخِذ منه اسم هذا البحث، ولذلك سأشرحه باختصار:

أما فسخ الدين بالدين فهو: أن يفسخ ما في ذمة مدينه في أكثر من جنسه إلى أجل، كعشرة في خمسة عشر مؤخرة، أو يفسخ ما في ذمته في غير جنسه إلى أجل، كعشرة في عَرض مؤخر، أما لو أخّر العشرة أو حط منها درهمًا وأخّره بالتسعة فليس من ذلك، بل هو سلف أو سلف مع حطيطة، ولا

(١) حاشية الجمل (٣/١٦٤)، وانظر: الأشباه والنظائر (٣٣٠) وتحفة المحتاج (٤/٤٠٨) ونهاية المحتاج (٤/٩٢) وشرح المنتهى للبهوتي (٢/٧٢و٩٧) وكشاف القناع (٣/٢٦٥) ومطالب أولي النهى (٣/٢٣٠)

(٢) هذا التقسيم ذكره ابن القيم في أعلام الموقعين (٢/١٠)، وهو في مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٠/٥١٢) بدون ذكر واجب بساقط، وبعض الباحثين المعاصرين يعتمده مع أنه غير مشهور عند الفقهاء.

(٣) انظر شرح حدود ابن عرفة للرصاع (١/٥٤٨) ومواهب الجليل (٤/٤٨٧-٤٨٨) والتاج والإكليل (٦/٢٣٢و٢٣٣) وشرح الخرشي (٥/٧٧) والشرح الكبير مع حاشية الدسوقي (٣/٦١) والفواكه الدواني (٢/١٠٠-١٠١)

يدخل ذلك في هذا القسم؛ لأن تأخير ما في الذمة أو بعضه ليس فسخًا، إنما حقيقة الفسخ الانتقال عما في الذمة إلى غيره، وهذا هو ربا الجاهلية.

وأما بيع الدين بالدين: فهو أن يكون له دين على آخر سواء أكان الدين حالًا أو مؤجلًا. فيبيعه على آخر، وأقلُّ عدد يتصور منهم وقوع بيع الدين بالدين ثلاثةُ أشخاص.

وأما ابتداء الدين بالدين: فهو إنشاء دين جديد مقابل دين جديد، كأن يشترط تأخير رأس مال السلم أكثر من ثلاثة أيام.

وعرّفه ابن عرفة بـ: «بيع شيء في ذمة، بشيء في ذمة أخرى، غير سابق تقرر أحدهما على الآخر».(١)

وسمّوه ابتداء الدين بالدين؛ لأن الذمة لا تعمر إلا عند المعاقدة، بخلاف فسخ الدين وبيع الدين فالذمة عامرة قبل العقد.(٢)

وعند المالكية: أشد الأنواع الثلاثة: فسخ الدين ثم بيعه ثم ابتداؤه، بل إن ابتداء الدين عندهم أوسع الأبواب التي يشترط فيها المناجزة.

جاء في شرح الخرشي على مختصر خليل(٣): (... أضيق الأبواب المعتبر فيها المناجزة الصرف لما مر أنه لا يغتفر فيه التأخير ولو قريبًا أو غلبة، ثم تأخير الثمن في الإقالة من الطعام يريد من سلم فإنه يلي الصرف في الضيق؛ وذلك لأنهم اغتفروا فيه أن يذهب إلى بيته أو ما قرب منه ليأتي به) ثم ذكر بعض الأنواع التي يشترط فيها المناجزة وهي أخف مما سبق، ثم قال: (ثم يلي ما مر بيع الدين المستقر في الذمة كبيع العرض

---

(١) شرح حدود ابن عرفة (الموضع السابق)، وانظر التاج والإكليل (٦/٢٣٢)

(٢) انظر: شرح الخرشي وحاشيته (٥/٧٧)

(٣) المصدر السابق (٥/١٧٠)، وانظر في الحاشية مناقشته في المراد بالسعة والضيق.
وانظر كون ابتداء الدين بالدين أخف الأنواع: شرح حدود ابن عرفة والتاج والإكليل ومواهب الجليل والشرح الكبير للدردير (المواضع السابقة).

من سلم من غير من هو عليه فإنه أوسع مما قبله، وعن ابن المواز أنه لا بأس أن يتأخر ثمنه اليوم واليومين، ثم يلي ما مر ابتداء الدين بالدين كتأخير رأس مال السلم فإنه أوسع مما قبله، لأنه يجوز تأخيره اليومين والثلاثة، ولو بالشرط... وإن كان المشهور لا يجوز التأخير في الجميع ما عدا ابتداء الدين بالدين، وعلى هذا فأضيق الأبواب التي تطلب فيها المناجزة الصرف، وأوسعها ابتداء الدين بالدين).

المبحث الثاني
حكم ابتداء الدين بالدين

ذكر جمع من العلماء أن بيع الدين بالدين ابتداء محرم؛ واستدلوا بحديث النهي عن بيع الكالئ بالكالئ.[1]

والحديث ضعيف، وقد حكم عليه بالضعف عدد من الأئمة وعلى رأسهم الإمام أحمد، ولكن العلماء رحمهم الله استندوا في النهي عن بيع الكالئ بالكالئ على الإجماع، ولن أخوض في الكلام عن الحديث ومناقشة من حاول

(١) الحديث أخرجه: الدارقطني (٢٦٩)(٧١/٣) والحاكم (٥٧/٢)من طريق الخصيب بن ناصح ثنا عبدالعزيز الدراوردي عن موسى بن عقبة عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما، وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه.
كما أخرجه الدارقطني (٢٧٠)(٧٢/٣)والحاكم(الموضع السابق) من طريق حمزة بن عبدالواحد عن موسى بن عقبة عن عبدالله بن دينار عن ابن عمر.
وهذا الإسناد وإن كان ظاهره الصحة، إلا أن الطحاوي في شرح معاني الآثار (٥٥٥٤)(٢١/٤) وفي شرح مشكل الآثار (٧٩٥)(٢٦٥/٢) وأحمد بن منيع (كما في المطالب العالية (٩٧/٢)) والبيهقي في الكبرى (٢٩٠/٥) والعقيلي في الضعفاء الكبير (١٦٢/٤) أخرجوه من طريق موسى بن عبيدة الربذي (لا عقبة) عن عبدالله بن دينار عن ابن عمر، وأخرجه البيهقي (الموضع السابق) وابن عدي في الكامل (٣٣٥/٦) من طريق موسى بن عبيدة عن نافع عن ابن عمر، ثم ناقش البيهقيُّ الدارقطنيَ والحاكمَ ووهمهما في ذكر موسى بن عقبة وبيّن أنه موسى بن عبيدة الربذي، وقال: (الحديث مشهور بموسى بن عبيدة مرة عن نافع عن ابن عمر، ومرة عن عبدالله بن دينار عن ابن عمر).
وعلى ذلك فالحديث ضعيف من أجل ضعف موسى بن عبيدة، (انظر الضعفاء للعقيلي (١٦٠/٤) و الكامل لابن عدي (٣٣٣/٦)، وقد قال الإمام أحمد: موسى بن عبيدة وأخوه لا يشتغل به، وذاك أنه يروي عن عبدالله بن دينار شيئًا لا يرويه الناس (مسائل الإمام أحمد بن حنبل رواية ابنه صالح(٣٣٦))، ولهذا قال فيه الإمام أحمد: إنه لا يصح فيه حديث.
وانظر في تضعيف الحديث: الأوسط لابن المنذر (١١٩/١٠) ونصب الراية (٤٠/٤) وتلخيص الحبير (٢٦/٣) وإرواء الغليل (٢٢٠/٥) والتحديث (١١٣) والمغني عن الحفظ والكتاب مع جنة المرتاب (٤٠٥).
ومع ضعف الحديث فقد قال الطحاوي في شرح المشكل (٢٦٦/٢):(واحتمل أهل الحديث هذا الحديث من رواية موسى بن عبيدة وإن كان فيها ما فيها).
ومعنى الكالئ بالكالئ: أي النسيئة بالنسيئة أو الدين بالدين، انظر: سنن الدارقطني (٧١/٣) وشرح معاني الآثار (٢١/٢) ومستدرك الحاكم (٥٧/٢) وسنن البيهقي الكبرى (٢٩٠/٥) والمطالب العالية (٩٧/٢)

تقويته من المعاصرين، ولكني سأعتمد كلام الإمام أحمد في تضعيفه للحديث وتعويله على الإجماع، وذلك لأني وجدت بعد طول بحث أن الحديث ضعيف، وقد ضعفه أئمة المحدثين، ووجدت أن المعوّل في هذه المسألة على الإجماع الذي حكاه غير واحد، ومنهم الإمام أحمد، ومعلوم شدة الإمام أحمد في حكاية الإجماع.

وعلى ذلك لن أطيل في مناقشة من حاول تصحيح الحديث من المعاصرين مخالفًا ما عليه أئمة الحديث من تضعيف الحديث، ولن أناقش أيضًا من حاول من المعاصرين إنكار الإجماع لوقوع الخلاف في بعض الصور مع أن كثيرًا من أهل العلم نقل الإجماع على ذلك،[1] ولكني سأنطلق من تساؤل محدد وهو: إذا كان الحديث ضعيفًا والعمدة في ذلك الإجماع، **فهل الإجماع ينطبق على كل صور الدين بالدين؟**

وإذا كان بعض صور ابتداء الدين بالدين مختلفًا فيها، **فما حكم ابتداء الدين بالدين؟**

من المعلوم أن لبيع الدين بالدين صورًا متعددة، ومن المعلوم أيضًا أنه لا يمكن حكاية الإجماع في موطن وقع فيه الخلاف، وإذا أردنا أن نصون هذا الإجماع من الخطأ فلا بد أن نبحث عن الصور التي اتفقوا عليها، ونستبعد الصور التي اختلفوا فيها؛ فالصور المختلف فيها لا يصح أن نستدل لتحريمها بحكاية الإجماع فيها، بل لا بد أن نستدل لها بدليل آخر، فإن لم نجد دليلًا آخر يدلّ على التحريم فإن المسألة تبقى على أصل الجواز، وهذه هي الطريقة التي سأسير عليها في هذا البحث المختصر:

(المسألة التي لا خلاف فيها تدخل في الإجماع فتكون محرمة، والمسألة

(١) انظر في حكاية الإجماع: الأوسط لابن المنذر (١١٨/١٠) والإجماع له (١٣٢) والإقناع لابن القطان (٢٣٤/٢) والمغني (١٠٦/٦) والعقود لابن تيمية (٤٥١) وأعلام الموقعين (١٠/٢) وتكملة المجموع (١٠٧/١٠) وطبقات الشافعية لابن السبكي (٢٣١/١٠)

التي وقع فيها الخلاف ولا يوجد دليل آخر يحرمها فإن الأصل فيها الحل.)[١]

وعلى ذلك فسأذكر مجموعة من المسائل التي يصدق عليها أنها بيع دين بدين، أو المسائل التي ذكر بعض أهل العلم أنها من قبيل الدين بالدين ووقع فيها الخلاف، ثم أناقش تلك المسائل ثم أخرج بتصور عام عن بيع الدين بالدين ابتداء.[٢]

(١) وليس هذا من تتبع الرخص الذي حكى جمع من العلماء فسق من فعله؛ لأن ما اعتمدته تمسك بالأصل وهو الجواز، لا تمسك بالخلاف، فالتمسك بالاستصحاب الذي لا منافي له صحيح، وأما التمسك بالخلاف فهو تتبع الرخص الذي نهى عنه كثير من العلماء.
انظر في تتبع الرخص: مراتب الإجماع (٥٨) وجامع بيان العلم وفضله (١٩،٩٢/٢) وفتاوى النووي (٢٣٦) وأدب الفتوى (٦٥) والبحر المحيط للزركشي (٣٨٢-٣٨١/٨) والموافقات (٢٥٩/٤) والإنصاف (٣٥٠/٢٩) وفتاوى الرملي (٣٧٨/٤) وتحفة المحتاج (١١٢/١٠) وشرح الكوكب المنير (٥٧٧/٤) وفتح العلي المالك (٧٧/١) وزجر السفهاء عن تتبع رخص الفقهاء للدوسري، والتعالم للشيخ بكر أبو زيد.

(٢) في عرض المسائل لست في حاجة إلى إستيفاء الأقوال والأدلة في كل مسألة أعرضها؛ إذ الغرض إثبات وجود الخلاف في بعض صور بيع الدين بالدين، وليس الغرض بحث ذات المسألة، وسأستثني المسألة الأولى(بيعة أهل المدينة)؛ وذلك لأهميتها في إعطاء تصوّر عن رأيهم في ابتداء الدين بالدين.
كما أني سأكثر من النقل بالنص في عدة مواطن؛ ليطمئن القارئ إلى ما ذكرته.

المبحث الثالث
مسائل من بيع الدين بالدين وقع فيها الخلاف

المسألة الأولى
بيعة أهل المدينة

وهي: أن يتفق العاقدان على أن يأخذ المشتري من البائع كل يوم كيس أرز بمئة ريال مثلًا، ويتفرقان من دون قبض الثمن.

وقد اختلف الفقهاء رحمهم الله في هذه المسألة على قولين:

القول الأول:

أن هذا البيع لا يجوز، وهو قول الحنفية(١)، وقول للإمام مالك(٢)، وقول الشافعية(٣)، والحنابلة(٤)، وهذا بناء على رأيهم في مسألة بيع الدين بالدين.

القول الثاني:

أن هذا البيع مما يتساهل فيه، إذا كانت المعاملة من دائم العمل كالخباز واللحام، بشروط:

الشرط الأول: أن يشرع في أخذ ما أسلم فيه، على أنهم تسامحوا في ذلك إلى عشرة أيام، وبعضهم ذكر أنه يتسامح فيما دون نصف شهر.

(١) المبسوط (١٢/١٢٧) وبدائع الصنائع(٤/٣٤٣و٣٩٧و٤٨٦) والهداية مع البناية (٨/٣٥٣)

(٢) مواهب الجليل (٦/٥١٧) منح الجليل (٣/٣٦)

(٣) المهذب مع المجموع (٩/٣٩٩-٤٠٠) وتحفة المحتاج (٥/٤) ونهاية المحتاج (٤/١٨٤)

(٤) انظر: الشرح الكبير والإنصاف (١٢/١٠٥)كشاف القناع (٣/٢٦٥) ومطالب أولي النهى (٣/١٧١)

الشرط الثاني: أن يكون أصل هذا المبيع عند البائع.

الشرط الثالث: أن يكون ما يأخذه المشتري مقدّرًا، ويسمي ما يأخذ منه في كل مرة، فإن حدد مقدار ما يأخذه كل يوم وثمنه، ولكنه لم يحدد مقدار جملة المبيع صح البيع، ولكن العقد ينقلب إلى عقد جائز لا لازم.

الشرط الرابع: أن يكون الثمن إلى أجل معلوم.

الشرط الخامس: أن يكون تحصيل الثمن مأمونًا، وذلك كأن يواعده إلى خروج العطاء[1] المأمون، وكذلك إذا واعده إلى نهاية الشهر، وقبض الرواتب وكانت الجهة التي يعمل عندها المشتري مأمونة من عادتها ألا تتأخر في دفع الرواتب.

وهذه الصورة وإن كانت قريبة من السلم، إلا أنهم لم يعدوها سلمًا محضًا، ولهذا أجازوا تأخير رأس المال، ولكن لا بد أن يكون ذلك من دائم العمل كالخباز، أما إن لم يكن من دائم العمل، فهي سلم يشترط لها ما يشترط للسلم من شروط، كما أنهم لم يجعلوا لها أحكام شراء الأعيان، ولهذا جاز عندهم أن يتأخر قبض جميع المبيع إذا شرع في قبض أوله.

وهذا القول هو المذهب عند المالكية، وتسمى هذه المسألة عندهم بيعة أهل المدينة.[2]

أدلة الأقوال:

يستدل لأصحاب القول الأول بالأدلة الدالة على حرمة بيع الدين بالدين.

ومنها: حديث النهي عن بيع الكالئ بالكالئ.

ويعترض على هذا الدليل بأنه: لم يصح في هذا الباب حديث.

---

(١) العطاء هو: ما يعطيه الإمام من بيت المال أهل الحقوق. طلبة الطلبة (١٨١).
وانظر: المطلع (٤٨) والقاموس الفقهي (٢٥٣)

(٢) المدونة (٣/٣١٤) والبيان والتحصيل (٧/٢٠٨) ومواهب الجليل (٦/٥١٦،٥١٧) ومنح الجليل (٣/٣٥،٣٦) وشرح الخرشي مع حاشية العدوي عليه (٥/٢٢٣) والشرح الصغير مع حاشية الصاوي (٣/٢٢٠،٢٢١)

ومنها: إجماع الأمة على حرمة بيع الدين بالدين، وقد حكى ذلك الإمام أحمد.[(١)]

ويعترض على هذا الدليل: بأن الإجماع لم يقع على كل صور بيع الدين بالدين، بل وقع على بعض الصور دون بعض،[(٢)] وحينئذٍ فإن التحريم يثبت في الصور التي وقع الاتفاق عليها دون التي وقع الخلاف فيها، وهذه المسألة قد اختُلِف فيها فلا يثبت لها التحريم.

وقد يجاب عن هذا الاعتراض بأنه: يستصحب حكم الإجماع في موضع الخلاف، فإذا كان بيع الدين بالدين ابتداء وقع الإجماع على تحريمه، فإننا نستصحب هذا الحكم في موضع الخلاف.

ولكن يقال في الإجابة عن هذا الإيراد بأن: الصحيح من أقوال الأصوليين: أنه لا يصح استصحاب حكم الإجماع في موضع الخلاف؛ لأن موضع الخلاف لم يثبت فيه إجماع، والأصل فيه الجواز، فيستصحب هذا الجواز حتى يأتي دليل يمنع من الجواز، ولا دليل يدلّ على التحريم، فيبقى الأصل وهو الجواز.[(٣)]

دليل القول الثاني:

أجاز أصحاب هذا القول هذه الصورة استحسانًا، وإن كان القياس يخالفه، واستندوا في هذا الاستحسان على ما كان عليه عمل أهل المدينة، ففي المدونة[(٤)]: (.. عن سالم بن عبدالله قال: كنا نبتاع اللحم كذا وكذا رطلًا بدينار، يأخذ كل يوم كذا وكذا، والثمن إلى العطاء، فلم ير أحد ذلك دينًا بدين، ولم يروا بذلك بأسًا).[(٥)]

---

(١) سبق قريبًا توثيق الإجماع والحديث.

(٢) انظر: العقود وأعلام الموقعين (الموضعين السابقين)

(٣) انظر: الفصول في الأصول (٣/٣٥٣) والمستصفى (١٦٠) والتمهيد لأبي الخطاب الكلوذاني (٤/٢٥٤) وروضة الناظر (٢/٥٠٩) وأعلام الموقعين (١/٢٥٥) والبحر المحيط (٨/٢٠)

(٤) (٣/٣١٥)

(٥) وانظر: مواهب الجليل (٦/٥١٧) ومنح الجليل (٣/٣٦)

الاعتراض على هذا الدليل:

أن هذا الأثر يحمل على أنه في كل مرة يتم الشراء يجب على المشتري ثمن ما يأخذ، ويكون وقت تسليم الثمن عند العطاء، فيكون هناك عقد بينهما في كل مرة يأخذ المشتري من البائع شيئًا، وعلى ذلك لا يكون هناك بيع دين بدين، بل هو عقد متجدد، ويترتب على ذلك أنه لا يلزم أحدًا منهما التمادي على هذا الفعل بل له أن يمتنع متى ما شاء عن هذا البيع.(١)

الإجابة عن هذا الاعتراض:

ما ذكر في الاعتراض خلاف ما يظهر من فعل أهل المدينة، بل الظاهر أنهم كانوا يعقدون العقد ويتسامحون في هذا التأخير للبدلين، ولهذا صرّح سالم أنهم لم يكونوا يرون ذلك من قبيل بيع الدين بالدين.

الترجيح:

الظاهر والله أعلم بالصواب: أن الراجح هو قول المالكية؛ لتخلف الإجماع عن هذه الصورة، وكيف نحكي الإجماع وقد كان أهل المدينة في عهد سالم يفعلون ذلك، وفيهم جمع من الصحابة، ولم ينكر أحد منهم ذلك، أفنحكي الإجماع في صورة خالف فيها كثير من الصحابة؟ خاصة إذا علمنا أن سالمًا كان خبيرًا بأسواق المدينة، فقد قال مالك: كان ابن عمر يخرج إلى السوق فيشتري، وكان سالم دهره يشتري في الأسواق، وكان من أفضل أهل زمانه.(٢)

أفيسوغ لنا بعد هذا النقل من هذا الزاهد العالم الذي كان أشبه الناس بابن عمر، والذي كان خبيرًا بأسواق المدينة حتى وصفه مالك بقوله(دهره يشتري في الأسواق) أن نحكي الإجماع على كل صور بيع الدين؟

ولكن لا بد أن نتأمل قوله: (فلم ير أحد ذلك دينًا بدين، ولم يروا بذلك

(١) مواهب الجليل (٥١٧/٦) ومنح الجليل (٣٦/٣)

(٢) سير أعلام النبلاء (٤٦١/٤) وتهذيب التهذيب (٦٧٧/١)

بأسًا) فكأنه يقول: إن الدين بالدين ممنوع ولكن هذه الصورة لا تدخل في الدين بالدين، ولنا أن نتساءل **لماذا ليست دينًا بدين؟ أليس الثمن والمثمن كلاهما في الذمة؟** إذن لماذا ليست دينًا بدين، إن هذا النقل كما أنه يدلّ على جواز هذه الصورة، فهو يدلنا أيضًا على أن إطلاق الدين بالدين على كل عوضين غير مقبوضين ليس إطلاقًا صحيحًا دقيقًا، **إذن ما المراد ببيع الدين بالدين؟** هذا ما سأحاول الكشف عنه بعد عرض باقي المسائل التي تخلف عنها الإجماع، ويصدق عليها صورة الدين بالدين التي يطلق كثير من الفقهاء التحريم فيها.

ونستخلص من هذه المسألة ما يلي:

1. ما قرره المالكية من التوسيع في ابتداء الدين بالدين.
2. المالكية عندما أجازوا هذه المسألة وضعوا لها قيودًا، ويبدو من القيود مراعاة تخفيف الغرر، وحاجة الناس إلى هذا النوع من التعاقد.

المسألة الثانية

عقد الاستصناع

الاستصناع عقد بيع، يطلب فيه من الصانع عمل شيء خاص، يبين في العقد نوعه وقدره وصفته، ويبيّن فيه الثمن.(١)

الخلاف في عقد الاستصناع معروف بين الفقهاء، ومن المعلوم أن الحنفية أجازوا عقد الاستصناع، وهو عقد بيع يجوز فيه تأخر قبض العوضين، ومع ذلك أجازه الحنفية استحسانًا، ومما استدلوا به على جواز ذلك: الإجماع العملي للأمة.(٢)

---

(١) انظر: بدائع الصنائع (٣/٥) والفتاوى الهندية (٥١٧/٤) وحاشية ابن عابدين (٢٢٤/٥)

(٢) انظر: المبسوط (٨٥/١٥) وتبيين الحقائق (١٢٣/٤-١٢٤)

وأما الجمهور فقد منعوا بيع الاستصناع؛(١) ومن أدلتهم في المنع منه: أنه من قبيل بيع الدين بالدين.(٢)

وإذا تقرر ما سبق:

فهذه مسألة حكي فيها الإجماع العملي على جواز هذه الصورة، وهي بيع دين بدين، وعلى ذلك **فهل من الممكن أن نحكي الإجماع على التحريم في كل الصور؟!**

المسألة الثالثة
تأجيل رأس مال السلم

اختلف العلماء رحمهم الله في حكم تأجيل رأس مال السلم عن مجلس العقد:

القول الأول:

أن تأخير رأس مال السلم لا يجوز، ولا بد أن يقبض رأس مال السلم في مجلس العقد، وهذا القول هو قول جمهور العلماء من الحنفية(٣)، والشافعية(٤)، والحنابلة(٥).

قال السرخسي في المبسوط في توجيه هذا القول: (فأما تعجيل رأس

(١) المدونة (٣/٦٨-٦٩) والأم (٣/١٣٤) والفروع (٤/٢٤)

(٢) المدونة (الموضع السابق)

(٣) المبسوط (١٢/١٢٧) وبدائع الصنائع (٥/٢٠٢) والهداية مع فتح القدير (٧/٩٧) وتبيين الحقائق (٤/١١٧)

(٤) الأم (٣/٩٤و٩٥) والبيان (٥/٤٣٣) وأسنى المطالب (٢/١٢٢) وتحفة المحتاج (٥/٤) وذكر أنه يحتاط للربا ما لا يحتاط للسلم. وذكر أن العلة هي: أنه عقد غرر فلا يضم إليه غرر التأخير.
وفي البيان ذكر أن رأس المال قد يكون موصوفًا في الذمة، فإذا جوزنا تأخيره عن المجلس كان في معنى بيع الكالئ بالكالئ فلم يجز.

(٥) المغني (٦/٤٠٨) والفروع (٤/١٨٣) وكشاف القناع (٣/٣٠٤) وشرح منتهى الإرادات للبهوتي (٢/٩٥) وفي المغني قاسه على الصرف.

المال فنقول إذا كان رأس المال دراهم أو دنانير يكون التعجيل فيه شرطًا قياسًا واستحسانًا؛ لأن الدراهم والدنانير لا يتعينان في العقود، فيكون هذا بيع الدين بالدين، وذلك لا يجوز، لنهي رسول الله ﷺ عن بيع الكالئ بالكالئ. يعني: النسيئة بالنسيئة، فأما إذا كان رأس المال عروضًا هل يكون التعجيل شرطًا، القياس أن لا يكون شرطًا، وفي الاستحسان يكون شرطًا، وجه القياس أن العروض سلعة تتعين في العقود بخلاف الدراهم فلو لم يشترط التعجيل لا يؤدي إلى بيع الدين بالدين، وجه الاستحسان أن السلم أخذ عاجل بآجل والمسلم فيه آجل فوجب أن يكون رأس المال عاجلًا ليكون حكمه ثابتًا على ما يقتضيه الاسم لغة كالصرف والحوالة والكفالة، فإن هذه العقود تثبت أحكامها بمقتضيات أساميها لغة..)[1]

القول الثاني:

قول المالكية وهو: جواز ذلك، إن أخر رأس مال السلم اليومين والثلاثة، ولو كان ذلك مشروطًا، وأما إن أخره أكثر من ذلك فإن كان بشرط لم يجز، وإن كان من غير شرط وكان رأس مال السلم عينًا (نقودًا) ففيه خلاف بينهم، فمنهم من منعه، ومنهم من أجاز ذلك إذا كان تأجيل رأس المال أقل من أجل السلم، أما إن كان رأس المال حيوانًا فإنه يجوز تأخيره من غير شرط، ولو كان التأخير إلى أجل السلم، أما إن كان طعامًا وكيل في المجلس أو عرضًا وأحضر إلى المجلس ثم أخر تسليمه، **فهل يكون مثل العين أو يكون مثل الحيوان؟** تأويلان عند المالكية في هذه المسألة.[2]

ومن الخلاف في المسألة السابقة نستخلص ما يلي:

١. أن المالكية جريًا على قاعدتهم في كون ابتداء الدين بالدين أخف أنواع

---

(١) الموضع السابق، وانظر: فتح القدير (٩٧/٧)

(٢) المدونة (٨٨/٣) والمقدمات الممهدات (٢٨/٢) والذخيرة (٤٢٥/٤-٤٢٦) والتاج والإكليل (٤٧٦/٦). وفي شرح الخرشي (٢٠٢/٥-٢٠٤) والشرح الكبير للدرير مع حاشية الدسوقي (١٩٥/٣) والفواكه الدواني ١٠١/٢) أن تأخير القبض ثلاثة أيام في حكم القبض؛ لأن ما قارب الشيء أعطي حكمه.

الدين بالدين، تساهلوا في قبض رأس مال السلم، وجعلوا التسليم القريب من العقد له حكم التسليم بالعقد، ويقولون ما قارب الشيء أعطي حكمه، وعلى ذلك فلا يدخل هذا التأخير في كونه دينًا بدين.

٢. وهذا التوسّع من المالكية لا يجري في كل مسائل القبض، ففي الصرف لا يجوز عندهم تأخير القبض، ولا يقولون في الصرف: ما قارب الشيء أعطي حكمه؛ لأن القبض في الصرف أضيق من القبض في ابتداء الدين بالدين، فالأصل المقرّر عندهم أن ابتداء الدين بالدين أوسع أبواب بيع الدين بالدين.

٣. أن من الفقهاء المانعين لتأخير رأس مال السلم من صرّح أنه يحتاط للربا ما لا يحتاط للسلم، فليس تحريم التأخير في الربا كتحريم التأخير في السلم.

٤. أن من المانعين من ذكر أن العلة في المنع من التأخير هي الغرر، ومنهم من قال: إنه في معنى الكالئ بالكالئ، وليس هو الكالئ بالكالئ.

٥. أن التأخير أكثر من ثلاثة أيام من غير شرط وقع الخلاف فيه عند المالكية.

٦. أن المالكية تساهلوا أيضًا في القبض عند كون رأس المال حيوانًا أو عرضًا وأحضر المجلس، وهذا نظر دقيق منهم؛ لأن الدين هو ما ثبت في الذمة، فهو مقابل للعوض المعيّن، وعلى ذلك فلا يدخل في النهي عن بيع الدين بالدين، ولهذا صرّح السرخسي بأن هذا هو القياس، وأيضًا فإذا كانت علة المنع من تأجيل البدلين في السلم هي تخفيف الغرر في العقد إن سلمنا بذلك فإن تعيين أحد العوضين وإن لم يقبض هو تخفيف للغرر.

المسألة الرابعة

جواز جعل رأس مال السلم منفعة عين عند المالكية والشافعية

وهذا مشكل على اشتراط تسليم رأس مال السلم في مجلس العقد أو بعده بيسير؛ لأن المنافع لا تستوفى مباشرة بل تطول مدة استيفاء المنافع، ولكن المالكية عندما صرحوا بجواز ذلك وإن حل أجل المسلم فيه قبل استيفاء المنفعة، قالوا: لأن قبض الأوائل كقبض الأواخر.[١]

وأما الشافعية فصرحوا بأن تسليمها يكون بتسليم العين، واكتفي به وإن كان المعتبر القبض الحقيقي، وذلك لأنه الممكن في قبض المنفعة لأن قبضها بقبض العين؛ لأنها تابعة لها[٢]، فيصح كونها رأس مال إن كانت معينة، سواء كانت منفعة عقار أو غيره، وإن كانت في الذمة لا يصح جعلها رأس مال إلا إن كانت منفعة غير عقار.[٣]

وعلى ذلك فاعتبار القبض الحقيقي محله إن أمكن ذلك.[٤]

ومن هذه المسألة نستخلص:

١. أن القبض الحقيقي إنما يشترط عند إمكانه، أما إن لم يمكن فلا نقول بالتحريم، بل ننتقل إلى القبض الحكمي.

٢. أن قبض الأوائل كقبض الأواخر، ولكن لا يمكن أن نطرد هذا الضابط؛ لأنهم لم يجيزوا ذلك في كل مسائل السلم، بل في هذه المسألة، وعلى ذلك فمن الممكن تقييد ذلك بالاحتياج إليه.[٥]

---

(١) التاج والإكليل (٤٨٠/٦) شرح الخرشي (٢٠٣/٥) وتعليقات ابن الشاط على الفروق (٢٩٠/٣)، وفي حاشية الدسوقي (١٩٦/٣) قال: ويكتفى بذلك في سلم المنفعة ولو قلنا إن قبض الأوائل ليس قبضًا للأواخر؛ لأن غاية ما يلزم عليه ابتداء الدين بالدين وقد استخفوه في السلم.

(٢) شرح المحلي مع حاشيتيه (٣٠٥/٢) وأسنى المطالب (١٢٣/٢) وشرح المنهج (٢٢٨/٣)

(٣) حاشية الجمل (٢٢٩/٣) وحاشية البجيرمي على المنهج (٣٢٧/٢)

(٤) تحفة المحتاج (٦/٥)

(٥) مع أن ظاهر نقل ابن عبدالبر عن أشهب في الاستذكار (١٧٧/١٩) العموم فقد نقل عنه أنه يقول:.. وإنما الدين =

٣. تأكيد ما قرّره المالكية بأن ابتداء الدين بالدين أوسع أنواع بيع الدين بالدين، ولهذا استخفّوه في السلم.

المسألة الخامسة:

بيع الموصوف المعين هل يشترط فيه القبض؟

عند الحنفية: لو باع عينًا بثياب موصوفة في الذمة مؤجلة، جاز ويكون العقد بيعًا في العين، سلمًا في الموصوف في الذمة[(١)]، ويجوز أن يعتبر في عقد واحد حكم عقدين.[(٢)]

ويترتب على ذلك أنه لا يشترط قبض المعين؛ لأنه بيع وليس سلمًا، ولو كان سلمًا لاشترط قبضه في المجلس.[(٣)]

جاء في حاشية ابن عابدين[(٤)]: «باع عبدًا بثوب موصوف إلى أجل، جاز لوجود شرط السلم، فلو افترقا قبل قبض العبد لا يبطل، لأنه صير سلمًا في حق الثوب بيعًا في حق العبد، ويجوز أن يعتبر في عقد واحد حكم عقدين كالهبة بشرط العوض..»

وما ذكروه هنا مطرد مع أصلهم وهو أنه إذا اشترى عينًا بدين، فإنه لا يشترط قبض المشترى؛ لأنه إذا تفرق عن عين بدين، جاز إن لم يتضمن ربا النَّساء، قال الكاساني[(٥)]: «الدين لا يخلو من أن يكون دراهم أو دنانير أو

= بالدين ما لم يشرع في أخذ شيء منه. وقال بعده: وهذا هو القياس ألا يكون دينًا بدين إلا ما اعترف الدين طرفيه، وكان الأبهري يقول: القياس ما قاله أشهب.

وانظر أيضًا: تعليقات ابن الشاط على الفروق (٣/٢٧٣)

(١) بدائع الصنائع (٥/١٨٢)، وانظر:فتح القدير (٦/٢٦٠) والبحر الرائق (٥/٢٩٩)، ويلحظ أن مذهبهم بناء على أن الثياب ثمن في هذا العقد، ومذهبهم في هذه المسألة يحتاج إلى تحرير، فليحرر.

(٢) حاشية ابن عابدين (٥/٢١٦)، وانظر: المبسوط (١٢/١٤٤) وفتح القدير (٧/٩٧) وحاشية الشلبي على تبيين الحقائق (٥/٣٢)

(٣) بدائع الصنائع وفتح القدير وحاشية ابن عابدين (المواضع السابقة).

(٤) (٥/٢١٦)

(٥) بدائع الصنائع (٥/٢٣٦)

فلوسًا أو مكيلًا أو موزونًا أو قيمة المستهلك، فإن كان دراهم أو دنانير فاشترى به شيئًا بعينه جاز الشراء، وقبض المشترى ليس بشرط؛ لأنه يكون افتراقًا عن عين بدين، وأنه جائز فيما لا يتضمن ربا النساء، ولا يتضمن ههنا..»

وأما المالكية فعندهم أن المبيع إذا كان غائبًا وبيع على الصفة فإنه لا يشترط نقد الثمن، بل إنهم يمنعون نقد الثمن في بعض الصور، على تفصيل عندهم ليس هذا موطنه.

جاء في حاشية الصاوي[1]: «المبيع الغائب بالصفة على اللزوم يجوز النقد فيه تطوعًا، سواء كان عقارًا أو غيره، وإن كان على الخيار منع النقد مطلقا عقارًا أو غيره، وهل يشترط في جواز النقد تطوعًا- إذا بيع على الصفة اللزومُ وكون الواصف له غير البائع؟ لأن وصفه يمنع من جواز النقد ولو تطوعًا... أو لا يشترط ذلك؟

وأما النقد بشرط فإن كان المبيع عقارًا فيجوز بثلاثة شروط... وإن كان غير عقار فيجوز بأربعة... فإن تخلف شرط منها منع شرط النقد.»

وأما عند الشافعية ففي البيان للعمراني[2] نقلًا عن أبي حامد الإسفراييني: «فأما البيع الخالص: فأن يبيع ثوبًا، أو سلعة معينة بثمن في الذمة، أو بثمن معين، فلا يشترط قبض شيء منهما في المجلس..»

وأما عند الحنابلة رحمهم الله فيجوز في بيع العين المعينة التفرق قبل قبض الثمن والعين، ففي المغني: «والبيع بالصفة نوعان: أحدهما: بيع عين معينة، مثل أن يقول: بعتك عبدي التركي... ويجوز التفرق قبل قبض ثمنه وقبضه كبيع الحاضر..»[3]

(١) (٤٦/٣)، وانظر: شرح الخرشي (٣٥/٥) والشرح الكبير للدردير (٢٧/٣) ومنح الجليل (٤٩٠/٤)
(٢) (٤٣٣/٥)، وانظر ما قالوه في مسألة السلم بلفظ البيع في المسألة القادمة.
(٣) المغني (٣٤/٦)، وانظر: الشرح الكبير والإنصاف (١٠٢/١١-١٠٣) والمبدع (٢٧/٤) وكشاف القناع (١٦٣/٣)

وفي المستوعب[1]: «ويجوز بيع الأعيان نقدًا، وإلى أجل معلوم، حاضرة كانت أو غائبة بالصفة، وإذا تفرقا قبل قبضها فالبيع صحيح.»

من هذه الآراء الفقهية نأخذ: أن كثيرًا من الفقهاء لا يشترطون قبض أحد العوضين في بيع المبيع المعين، فيجيزون تأخير قبض العوضين عن مجلس العقد، ولا يجعل ذلك من بيع الدين بالدين، وهذا هو الصحيح، فلا وجه لجعل هذه المسألة من قبيل بيع الدين بالدين؛ لأن الدين ما ثبت في الذمة، فهو مقابل للمعين، وقد سبق في المسألة التي قبلها تقرير لذلك، ويدلّ لهذا الرأي حديث جابر رضي الله عنه عندما باع النبي صلى الله عليه وسلم جمله واستثنى ركوبه إلى المدينة.[2]

ووجه الدلالة من الحديث: أن النبي صلى الله عليه وسلم اشترى الجمل ولم يسلم جابرًا الثمن إلا في المدينة، وجابر باع الجمل ولم يسلمه للنبي صلى الله عليه وسلم إلا في المدينة، فالبيع تمّ على معين غير مقبوض ومع ذلك جاز ذلك، فدلّ ذلك على أن بيع المعين لا يشترط فيه القبض، وتعيينه يغني عن قبضه.

ونستخلص من هذه المسألة:

أن بيع المعين غير المقبوض بدين لا يدخل في بيع الدين بالدين.

---

(١) (٥٨٢/١)

(٢) حديث جابر أخرجه البخاري في كتاب الوكالة باب إذا وكل رجل رجلًا أن يعطي...(٢٣٠٩) (٥٦٦/٤) وفي كتاب الاستقراض وأداء الديون والحجر والتفليس باب الشفاعة في وضع الدين (٢٤٠٦) (٨١/٥) وفي كتاب الشروط باب إذا اشترط البائع ظهر الدابة إلى مكان مسمى جاز (٢٧١٨) (٣٧٠/٥) وفي كتاب الجهاد والسير باب استئذان الرجل الإمام (٢٩٦٧) (١٤١/٦) ،ومسلم كتاب المساقاة باب بيع البعير واستثناء ركوبه (١٠٩) (٢١٠/١١)

ملحوظة:حاول د.سامي السويلم وفقه الله في بحثه عقد الكالئ.. أن يجد تأويلًا لهذا الحديث، وذكر في معرض جوابه أن الأخذ بظاهر هذا الحديث مخالف لإجماعين: إجماع على منع النسيئة بالنسيئة، وإجماع على منع تأجيل الأعيان.

وأقول: أولًا: كلا الإجماعين قد تكلم فيهما، فلا يصح دفع ظاهر الحديث بدعوى الإجماع الذي لم يثبت، وكيف يثبت الإجماع وقد خالف فيه جمع من العلماء تقدم ذكرهم؟

ثانيًا: لا نسلم أن هذا البيع من قبيل الدين بالدين حتى يدخل في الإجماع بل هو عين بدين، فلا يدخل أصلًا في بيع الدين بالدين، ومالك لم يمنعه كما سبق بيانه لأنه دين بدين.

ولهذا وجب المصير إلى ظاهر هذا الحديث، ولا تعارض بين الحديث وبين الإجماع المحكي في الكالئ بالكالئ إن ثبت حتى نحاول الترجيح أو الجمع، بل يقال باختصار: هذا لم يدخل حتى يخرج.

المسألة السادسة

بيع الموصوف في الذمة بلفظ البيع هل يشترط فيه القبض؟

من المعلوم أن السلم هو بيع موصوف في الذمة بثمن حال، ولكن إذا كان بيع الموصوف في الذمة وقع بلفظ البيع، **فهل يشترط فيه القبض؟**

سبق اشتراط القبض في السلم، ويدخل فيه هذه المسألة، ولكن هناك من الفقهاء من قال بجواز ذلك، إذا كان بلفظ البيع، فعند الشافعية خلاف في المسألة، جاء في أسنى المطالب: (والسلم بلفظ البيع الخالي عن لفظ السلم، كأن قال: اشتريت منك ثوبًا صفته كذا بهذه الدراهم، أو بعشرة دراهم في ذمتي. فقال بعتك: بيع؛ نظرًا للفظ، وهذا ما صححه الشيخان، وقيل سلم؛ نظرًا للمعنى، ونص عليه الشافعي، ونقله الشيخ أبو حامد عنه وعن العراقيين، وصححه الجرجاني والروياني وابن الصباغ، وقال الإسنوي بعد نقله ذلك: فلتكن الفتوى عليه، وقال الأذرعي: إنه المذهب والمختار؛ نظرًا إلى المعنى واللفظ لا يعارضه؛ إذ كل سلم بيع كما أن كل صرف بيع فإطلاق البيع على السلم إطلاق على ما يتناوله، وكلام الرافعي في الإجارة ظاهر في ترجيحه لكن على الأول يجب تعيين رأس المال في المجلس إذا كان في الذمة ليخرج عن بيع الدين بالدين.. لا القبض في المجلس، فلا يجب ويثبت فيه خيار الشرط، ويجوز الاعتياض عنه، وعلى الثاني ينعكس ذلك.)[1]

إذن ففي مذهب الشافعية وجهان، والذي صححه الشيخان: الرافعي والنووي، عدم اشتراط قبض رأس المال إن كان معينًا، وكان العقد بلفظ البيع لا السلم.

وأما الحنابلة فقد جاء في المغني[2]: (والبيع بالصفة نوعان: أحدهما: بيع

(١) أسنى المطالب (١٢٤/٢)، وانظر: البيان للعمراني (٤٣٣/٥) وشرح المحلي على المنهاج مع حاشيتيه (٢٦٦/٢) وتحفة المحتاج (٩/٥) ونهاية المحتاج (١٨٨/٤)

(٢) (٣٤/٦)

عين معينة، مثل أن يقول: بعتك عبدي التركي... ويجوز التفرق قبل قبض ثمنه وقبضه كبيع الحاضر، الثاني: بيع موصوف غير معين، مثل أن يقول بعتك عبدًا تركيًّا، ثم يستقصي صفات السلم... ولا يجوز التفرق عن مجلس العقد قبل قبض المبيع أو قبض ثمنه... وقال القاضي: يجوز التفرق فيه قبل القبض؛ لأنه بيع حال، فجاز التفرق فيه قبل القبض، كبيع العين).[١]

وفي الفروع[٢] بعد أن ذكر الأوجه في بيع الموصوف غير المعين «.. فعلى الأول (أي القول بالجواز) حكمه كالسلم، ويعتبر قبضه أو ثمنه في المجلس، في وجه، وفي آخر: لا، فظاهره لا يعتبر تعيين ثمنه، وظاهر المستوعب وغيره: يعتبر، وهو أولى، ليخرج عن بيع دين بدين.»

ومن هذه المسألة نستخلص:

١. أن تعيين المبيع الموصوف يغني عن قبضه.

٢. أن بيع الموصوف غير المعين من غير قبض أحد العوضين، إن لم يكن بلفظ السلم، جائز على أحد الأوجه في مذهب الحنابلة.

٣. إذا بيع الموصوف بلفظ البيع فإنه لا يشترط قبض أحد العوضين في المجلس، بل يكفي تعيين العوض ليخرجه عن بيع الدين بالدين.

المسألة السابعة
جعل الدين رأس مال في عقد السلم

هذه المسألة حكي الإجماع على المنع منها؛ لأنها من قبيل بيع الدين

(١) الشرح الكبير (١١/١٠٢-١٠٣)، وانظر: المستوعب (١/٦٩٤) وتصحيح الفروع (٤/٢٤) والمبدع (٤/٢٧) والإنصاف (الموضع السابق)
وانظر: الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٤/٧٢)، وانتقاده لمنع السلم الحال مع إجازته لهذا العقد بلفظ البيع، مع أن نصوص أحمد تأبى ذلك؛ فالعبرة عندهم في العقود بالمعاني.

(٢) (٤/٢٣)

فقد حكى الإجماع على هذه المسألة ابن المنذر وابن قدامة؛ لأنه بيع دين بدين.[(١)]

وأما عن علة المنع منها فقد جاء في المدونة: (أرأيت لو أن لي على رجل ألف درهم من بيع أو من قرض فقلت له: أسلمها إليَّ في طعام ففعل، أيجوز هذا؟ قال: سألنا مالكًا عن الرجل يكون له على الرجل الذهب، فيسأله أن يسلفها له في سلعة، فقال مالك: لا خير في ذلك حتى يقبضها.

قلت: لم؟ قال: لا خير فيه؟ قال: لأنه يخاف أن يكون إنما أخره على وجه الانتفاع، فيصير سلفًا جر منفعة، ويخاف فيه عليه الدين بالدين.)[(٢)]

إلا أن ابن القيم يرى جواز هذه الصورة، ويقول: (وأما بيع الواجب بالساقط، فكما لو أسلم إليه في كر حنطة بعشرة دراهم في ذمته، فقد وجب له عليه دين وسقط له عنه دين غيره، وقد حكي الإجماع على امتناع هذا، ولا إجماع فيه قاله شيخنا واختار جوازه، وهو الصواب؛ إذ لا محذور فيه، وليس بيع كالئ بكالئ فيتناوله النهي بلفظه، ولا في معناه فيتناوله بعموم المعنى، فإن المنهي عنه قد اشتغلت فيه الذمتان بغير فائدة، فإنه لم يتعجل أحدهما ما يأخذه فينتفع بتعجيله، وينتفع صاحب المؤخر بربحه، بل كلاهما اشتغلت ذمته بغير فائدة.

وأما ما عداه من الصور الثلاث فلكل منهما غرض صحيح ومنفعة مطلوبة... وإذا جاز أن يشغل أحدهما ذمته والآخر يحصل على الربح -وذلك في بيع العين بالدين- جاز أن يفرغها من دين ويشغلها بغيره، وكأنه شغلها به ابتداء إما بقرض أو بمعاوضة، فكانت ذمته مشغولة بشيء، فانتقلت من

---

(١) الأوسط لابن المنذر (١١٨/١٠) والمغني (٤١٠/٦)، وانظر: الفروق للكرابيسي (٥١/٢) وتبيين الحقائق (١١٨/٤) والمدونة(٨١/٣) والفواكه الدواني (١٠١/٢) وأسنى المطالب (١٢٢/٢)والبهجة الوردية (٥٢/٣) وشرح البهوتي للمنتهى (٩٥/٢)

(٢) (٨١/٣)، وانظر: (٨٢/٣) فقد علل بخوف الدين بالدين فقط.

شاغل إلى شاغل، وليس هناك بيع كالئ بكالئ، وإن كان بيع دين بدين فلم ينه الشارع عن ذلك لا بلفظه ولا بمعنى لفظه، بل قواعد الشرع تقتضي جوازه، فإن الحوالة اقتضت نقل الدين وتحويله من ذمة المحيل إلى ذمة المحال عليه، فقد عاوض المحيل المحتال من دينه بدين آخر في ذمة ثالث، فإذا عاوضه من دينه على دين آخر في ذمته كان أولى بالجواز، وبالله التوفيق).[١]

وما ذكره ابن القيم محل تقدير مني، ولكنْ فيه إشكالان:

الإشكال الأول: **من الذي خالف في هذه المسألة؟** لم يذكر ابن القيم من خالف في هذه المسألة، ليبطل دعوى الإجماع المحكية في هذه المسألة.

الإشكال الثاني: أن هذه الصورة وسيلة إلى ربا الجاهلية، فكل من حلّ دينه على آخر، ولم يكن عنده سداد لهذا الدين أمكنه أن يأخذ أكثر منه بطريق السلم، فلو كان لشخص على آخر ألف ريال، وحلّ أجلها ولم يقم المدين بالوفاء، أمكن الدائن أن يأجلها ويأخذ عنها ما قيمته ألفا ريال، وهذا يفتح باب الربا على مصراعيه.

ولهذا فالمنع من هذه الصورة أقوى في نظري.

ومع ذلك يمكننا أن نستخلص من المسألة السابقة، ما يلي:

١. أن من علل المنع من بيع الدين بالدين: سدّ ذريعة الربا.

٢. من كلام ابن القيم نأخذ: أن إسقاط الديون لا يعدّ بيعًا، فلا يدخل في المنهي عنه، وسيأتي تقرير ذلك في الحوالة.

٣. أن العلة من المنع عند ابن القيم: أن الذمتين اشتغلتا بلا فائدة، وذكر أن فائدة المسلم: الربح، وفائدة المسلم إليه: الانتفاع بالمال.

---

(١) أعلام الموقعين (١٠/٢)

٤. أن ابن القيم يجعل مستند الحكم في هذه المسألة القواعد الشرعية، لا الحديث الوارد في هذه المسألة، وكذلك لا يسلم أن الإجماع ينطبق على كل صور بيع الدين بالدين، وهذا لو تأملناه فإنه ينقض المسألة من أصلها، وتبقى مناقشة ابن القيم في الصور التي وقع عليها الإجماع.

المسألة الثامنة

بيع الدين لمن هو عليه بمنافع ذات معينة

وهذه المسألة صورة من صور فسخ الدين بالدين عند المالكية، فإذا فسخ المدين الدين على منافع ذات غير معينة، فلا خلاف عندهم أنها لا تجوز، وأما إذا كان على منافع عين معينة كسكنى دار معينة، فقد وقع فيه الخلاف بينهم:

فابن القاسم[١] يمنعها، لأنها غير مقبوضة فهي كالدين في تأخر أجزائها.

وأجازها مالك في رواية؛ لأن تسليم الرقاب تسليم للمنافع،[٢] ويظهر لي أن هذا مذهب الشافعية.[٣]

كما أجازها أشهب بناء على أصله أن قبض الأوائل كقبض الأواخر.[٤]

وقد كان بعض علماء المالكية (يعمل به، فكانت له حانوت ساكن فيها مجلد يجلد الكتب، فكان إذا ترتب له أجرة في ذمته يستأجره بها على تسفير كتب، وكان يقول: هذا قول أشهب، وصححه المتأخرون، وأفتى به ابن رشد.)[٥]

(١) الذخيرة (٤/٤٨٩) وشرح الخرشي (٥/٧٧) والشرح الكبير مع حاشية الدسوقي (٣/٦١) والشرح الصغير مع حاشية الصاوي (٥/٧٧) والفواكه الدواني (٢/١٠١)

(٢) الذخيرة (٤/٤٨٩)

(٣) في أسنى المطالب(٢/٤١٧):«..المنافع وإن كانت معدومة فملحقة بالموجودة، ولهذا صح العقد عليها، وجاز أن تكون الأجرة دينًا ولولا إلحاقها بالموجودة لكان ذلك في معنى بيع الدين بالدين.»
وانظر حاشية الشربيني على شرح البهجة الوردية (٣/٣١٠)

(٤) انظر: المصادر السابقة في توثيق قول ابن القاسم.

(٥) الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي (٣/٦١-٦٢) وانظر: شرح الخرشي (٥/٧٧)

المسألة التاسعة

بيع الدين على من هو عليه بمعين غير مقبوض إذا كان العوضان لا يجري فيهما ربا النسيئة

أجاز الحنفية هذه الصورة، إذا كان مما لا يدخله ربا النسية؛ لأنها بيع دين بعين، وقبض المُشترى ليس شرطًا في البيع، قال الكاساني[1]: «الدين لا يخلو من أن يكون دراهم أو دنانير أو فلوسًا أو مكيلًا أو موزونًا أو قيمة المستهلك، فإن كان دراهم أو دنانير فاشترى به شيئًا بعينه جاز الشراء، وقبض المشترى ليس بشرط؛ لأنه يكون افتراقًا عن عين بدين، وأنه جائز فيما لا يتضمن ربا النساء، ولا يتضمن ههنا..»

والحنفية يجرون في الصلح أحكام البيع[2]، ولم يشترطوا قبض بدل الصلح إذا لم يكن البدل دينًا؛ لأن الصلح إذا وقع على عين متعينة لا يبقى دينًا في الذمة فجاز الافتراق عنه من غير قبض.[3]

وللشافعية في هذه المسألة وجهان، وذلك إذا كان العوضان لا يجري فيهما ربا النسيئة، قال الماوردي في الحاوي الكبير[4]: (والقسم الرابع (أي من أقسام الصرف): بيع دين بعين كرجل له على رجل ألف درهم يبيعها عليه بمئة دينار يأخذها منه عينًا، فإن كان الدين حالًا صح لحديث عبد الله بن عمرو[5] وإن كان مؤجلًا لم يصح؛ لأن المؤجل لا يملك المطالبة به، فلم تجز المعاوضة عليه.

(١) بدائع الصنائع (٢٣٦/٥)

(٢) الدر المختار (٦٢٩/٥)

(٣) تبيين الحقائق (٢٢٤/٦) والبحر الرائق (٥٥٢/٨) والدر المختار (٧٤٥/٦)

(٤) الحاوي الكبير (١٤٧/٥)، وانظر: البيع على الصفة للعياشي فداد (٩٤)

(٥) كذا في المطبوع ولعل الأصح (بن عمر وإن)، وحديث ابن عمر، قال فيه: كنت أبيع الإبل بالبقيع فأبيع بالدنانير وآخذ الدراهم، وأبيع بالدراهم وآخذ الدنانير، آخذ هذه من هذه، وأعطي هذه من هذه، فأتيت رسول الله ﷺ وهو في بيت حفصة، فقلت: يا رسول الله رويدك أسألك، إني أبيع الإبل بالبقيع فأبيع بالدنانير وآخذ الدراهم وأبيع بالدراهم وآخذ الدنانير، آخذ هذه من هذه، وأعطي هذه من هذه، فقال رسول الله ﷺ: (لا بأس أن تأخذها بسعر يومها ما لم تفترقا وبينكما شيء.) والحديث أخرجه بهذا اللفظ: أبو داود كتاب البيوع باب في اقتضاء الذهب من الورق (٣٣٥٢) (١٤٥/٩)، وأخرجه الإمام أحمد (٤٤٨٨٣) (٤٨٩/٨) والنسائي كتاب البيوع باب بيع الفضة =

وإذا صح في الحال كان موقوفًا على قبض الدنانير قبل الافتراق، إلا أن يأخذ بدل الدراهم ثوبًا أو عرضًا، ففي لزوم قبضه قبل الافتراق وجهان: أحدهما وهو ظاهر المذهب[1]: أنه يجوز الافتراق فيه قبل القبض؛ لأن ما سوى الصرف لا يلزم فيه تعجيل القبض. والثاني: لا يجوز حتى يتقابضا قبل الافتراق، وإلا صار دينًا بدين.)[2]

المسألة العاشرة

بيع الدين على غير من هو عليه بعين أو منافع عين

إذا باع زيد دينه الذي على عمرو لبكر بدين، فقد أجمع أهل العلم على المنع منه؛ لأنه من بيع الدين بالدين[3].

أما إن باعه بعوض معين ولو تأخر قبضه أو بمنافع ذات معينة، فلا بأس بذلك عند المالكية على شروط عندهم في هذه المسألة.[4]

على أن كلام ابن المواز يفهم منه جواز التأخير اليوم واليومين حتى وإن لم يكن معينًا، قال الباجي[5]: «وإذا بعت الدين من غير من هو عليه ففي كتاب

بالذهب وبيع الذهب بالفضة (٤٥٩٦)(٣٢٤/٧) والترمذي كتاب البيوع باب ما جاء في الصرف (١٢٦٠) (٣٧٠/٤) وابن ماجه كتاب التجارات باب اقتضاء الذهب من الورق (٢٢٨١)(٢٩/٢) وأبو يعلى (٥٦٥٥) (٢٤/١٠)والبيهقي في السنن (٢٨٤/٥)، والحديث فيه سماك بن حرب وهو صدوق، وروايته عن عكرمة خاصة مضطربة، وقد تغير بآخره، فكان ربما يلقن. (انظر: التقريب (٢٦٣٩)(٤١٥))، وقد ضعفه الألباني في الإرواء (٥/ ١٧٤)، ولكن الحديث صحّ عن ابن عمر موقوفًا عليه عند ابن أبي شيبة (٣٣٢/٦) وأبي يعلى (٥٦٥٤) (٢٤/١٠)، انظر: الإرواء، وكلام محقق مسند أحمد (الموضعين السابقين)

(١) ذكر السبكي أنه لا يسلم له أنه ظاهر المذهب. تكملة المجموع (١١٠/١٠)

(٢) وانظر في مذهب الشافعية: الأشباه والنظائر (٣٣١) وأسنى المطالب (٨٥/٢) وتحفة المحتاج (٤٠٧/٤) ومغني المحتاج (٤٦٤/٢) وحاشية الجمل (١٦٤/٣).
ويلحظ أن الشافعية يسمون بيع الدين على من هو عليه استبدالًا.(انظر: الأشباه والنظائر (٣٣١).
كما يلحظ أن هناك فرق بين الحلول والقبض، فلا يلزم أن يكون الحال مقبوضًا.

(٣) انظر: البناية (٢٥٧/٩) وشرح الخرشي (٧٧/٥) وتحفة المحتاج (٤٠٩/٤) وشرح المنتهى (٧٢/٢)

(٤) انظر: التاج والإكليل (٢٣٤/٦) والشرح الصغير (٩٧/٣) وشرح الخرشي (٧٧/٥) والشرح الكبير مع حاشية الدسوقي (٦٣/٣)

(٥) المنتقى (٧٦/٥)، وانظر: التاج والإكليل (٢٣٤/٦) وشرح الخرشي (١٧٠/٥)

ابن المواز أنه يجوز أن يؤخره بالثمن اليوم واليومين فقط، ولا يؤخر الغريم إذا بعته منه إلا مثل ذهابه إلى البيت، وأما أن تفارقه ثم تطلبه فلا يجوز، ووجه ذلك أن تأخير المبتاع إذا كان غيره من باب الكالئ بالكالئ، واليسير منه معفو عنه كتأخير رأس مال السلم، وإذا بعته من الذي عليه الدين، فهو من باب فسخ الدين في الدين..»

وكذلك عند جمع من الشافعية إذا كان العوض معينًا لا يشترط قبضه في المجلس، قال السيوطي في الأشباه والنظائر[1]: (... وأما لغير من هو عليه بالعين، كأن يشتري عبد زيد بمئة له على عمرو، ففيه قولان، أظهرهما في الشرحين والمحرر والمنهاج: البطلان؛ لأنه لا يقدر على تسليمه.

والثاني: يجوز كالاستبدال، وصححه في الروضة من زوائده.

وشرطه على ما قال البغوي ثم الرافعي: أن يقبض كل منهما في مجلس العقد ما انتقل إليه، فلو تفرقا قبل قبض أحدهما، بطل العقد.

قال في المطلب: ومقتضى كلام الأكثرين خلافه.)

المسألة الحادية عشرة
بيع الدين على غير من هو عليه بدين آخر
إن كان الدين على مدين واحد.

جاء في المجموع للنووي:(ولو كان له دين على إنسان ولآخر مثله على ذلك الإنسان، فباع أحدهما ما له عليه بما لصاحبه لم يصح، سواء اتفق الجنس[2] لنهيه ﷺ عن بيع الكالئ بالكالئ، هذا آخر كلام الرافعي.

قلت: قد صحح المصنف هنا، وفي التنبيه جواز بيع الدين بغير (كذا،

(١) (٣٣١)، وانظر: أسنى المطالب (٢/٨٥) وتحفة المحتاج (٤/٤٠٩) ومغني المحتاج (٢/٤٦٦) وشرح المنهج (٣/١٦٥)
(٢) سقط من السياق (أو اختلف).

ولعل الأصح لغير) من هو عليه، وصحح الرافعي في الشرح والمحرر: أنه لا يجوز.)[١]

ولكن النووي في المنهاج[٢] قال: «ولو كان لزيد وعمرو دينان على شخص فباع زيد عمرًا دينه بدينه بطل قطعًا».

فالذي يظهر من قوله قطعًا: أن المسألة لا خلاف فيها[٣]، ولهذا ففي نفسي شيء من هذا الفرع.

ومن المسائل السابقة نستخلص:

١. ما سبق تقريره من أن بيع المعين إذا لم يكن مقبوضًا لا يدخل في بيع الدين بالدين، ولا يمنع منه إلا في الصرف، ولهذا قال الماوردي: لأن ما سوى الصرف لا يلزم فيه تعجيل القبض.

وهنا سؤال: مادام أن الفقهاء لم يشترطوا القبض في المسائل المذكورة واكتفوا بالتعيين، فلماذا لم يجعلوا التعيين كافيًا في بيع الربوي بجنسه؟

والجواب: أن التعيين إنما هو لإخراج المعقود عليه من كونه دينًا، فإذا لم يكن دينًا لم يدخل في النهي عن بيع الدين بالدين، وأما اشتراط القبض في بيع الربوي بجنسه فهي مسألة أخرى، ويشترط لها القبض والقبض أمر زائد عن مجرد التعيين.

فقد يحرم البيع لأنه ربا، وقد يحرم لأنه بيع دين بدين، فخروجه عن كونه دينًا بدين، لا يعني خروجه عن كونه ربا، جاء في أسنى المطالب[٤]:

(١) المجموع (٢٧٥/٩)، وانظر: البيع على الصفة للعياشي فداد (٨٨)

(٢) المنهاج مع شرح المحلي (٢٦٧/٢)

(٣) في شرح المحلي (الموضع السابق): «قوله قطعًا كقول المحرر: بلا خلاف مزيد على الروضة كأصلها.» وفي تحفة المحتاج (٤٠٩/٤) ونهاية المحتاج (٩٢/٤) عقباه بقوله: وحكي فيه الإجماع.

(٤) (٨٥/٢)، وانظر: شرح المحلي (٣٨٤/٢) وتحفة المحتاج (١٩١/٥) ومغني المحتاج (٤٦٥/٢) وتحفة المحتاج (٩١/٤)

«(فلو اتفقت علتهما في الربا) كدراهم عن دنانير أو عكسه (لم يكف التعيين) في المجلس (عن القبض) للبدل (فيه)، بل يشترط القبض فيه، كما دل عليه الخبر المذكور، حذرًا من الربا، بخلاف ما إذا لم تتفق علتهما في الربا، كثوب عن دراهم، لا يشترط قبضه في المجلس كما لو باع ثوبًا بدراهم في الذمة، لا يشترط قبض الثوب فيه».

ولكن يشكل على ما ذكر أنهم يشترطون قبض رأس مال السلم، إذا كان رأس مال السلم مغايرًا للمسلم فيه في العلة الربوية.

وهذا الإشكال لا يرد على من يفرق بين العقد إن كان بلفظ السلم، وبين العقد بلفظ البيع، كما سيأتي من أن اسم السلم يقتضي ذلك.

كما أن هذا الإيراد يقوي مذهب المالكية الذين يتسامحون في تأخير رأس مال السلم، كما سبق، ويكون الإيراد على المالكية في الصور التي منعوها في التأجيل، ولكن يمكن أن يجاب لهم بأجوبة:

أ. أن الصور الممنوعة يتعاظم فيها الغرر؛ ولهذا منعت.

ب. أن في بعضها إخراجًا للسلم عن مقتضاه لفظه لغة، وقد نبّه لهذا المعنى السرخسي فبيّن أن القياس جواز تأخير رأس المال إذا كان عروضًا، ولكن الاستحسان جوازه، و «وجه الاستحسان أن السلم أخذ عاجل بآجل، والمسلم فيه آجل، فوجب أن يكون رأس المال عاجلًا، ليكون حكمه ثابتًا على ما يقتضيه الاسم لغة: كالصرف والحوالة والكفالة، فإن هذه العقود تثبت أحكامها بمقتضيات أساميها لغة..»[1]

(١) المبسوط (١٢/١٢٧)، وانظر: فتح القدير (٧/٩٧)

ج. أن في تجويز الصور الممنوعة إبعادًا للسلم عن مقصد من مقاصده، وهو مساعدة المزارع ونحوه في تقديم عوض المسلم فيه؛ ليتمكن من استثماره في الإنتاج، ولهذا سمي بيع المحاويج.

٢. أن قبض الأوائل كقبض الأواخر في قبض المنافع، وأشهب يطرد هذه القاعدة.

٣. إذا تأملنا المسألة الحادية عشرة نجد أنها مخالفة لحكاية الإجماع، مع ملاحظة أن هذه الصورة لا يتأتى فيها ربا الجاهلية: إما أن تربي وإما أن تقضي؛ لأن المدين لن يتأثر بهذا البيع.

٤. أن الفقهاء قد يمنعون من بعض الصور، فيظنّ أن ذلك من أجل كونها دينًا بدين، ولكن الحقيقة أن سبب المنع شيء أخر كالربا مثلًا.

المسألة الثانية عشرة
حكم الإجارة المؤجلة

من المعلوم أن الإجارة تأخذ أحكام البيع،(١) وفي البيع مرّ بنا حكم تأجيل البدلين، وقد يشكل على ذلك أن الأجرة يجوز تأجيلها،(٢) والمنافع غير مقبوضة، وإنما تحصل شيئًا فشيئًا، ولكن الإشكال يزول إذا علمنا أنهم أعطوا القبض الحكمي حكم القبض الحقيقي، فجعلوا للتمكين من المنافع بتسليم العين حكمَ قبض المنافع.(٣)

ولكن يبقى إشكال آخر، وهو: ما الحكم إذا عقد على منفعة عين بعد

---

(١) ناقش ابن القيم الجمهور في إعطاء الإجارة حكم البيع الخاص، وإن كان قد سلم لهم إعطاءها حكم البيع العام الذي هو مجرد المعاوضة. انظر: أعلام الموقعين (٢/٢٢و٢٤)
وأيضًا أنكر ابن حزم أن تكون الإجارة بيعًا. انظر: المحلى (٣/٧)

(٢) انظر: بدائع الصنائع (٤/٢٠٤) والشرح الكبير للدرير (٤/٣)ومغني المحتاج (٣/٤٤٣) وشرح المنتهى للبهوتي (٢/٢٧٤)

(٣) انظر: الحاوي الكبير للماوردي (٩/٢١٢)

سنة؟ ألا يكون ذلك من قبيل الكالئ بالكالئ؛ لأن قبض العين[1] لن يكون إلا بعد سنة، وقبض الأجرة لن يكون إلا بعد تمام مدة الإجارة، أو عند تسليم العين على قول،[2] ألا يكون تأخير تسليم العين وتسليم الأجرة من قبيل الكالئ بالكالئ؟

اختلف أهل العلم في هذه المسألة:

فالحنفية يجيزون ذلك [3]، وكذلك الحنابلة يجيزون ذلك إن لم يكن بلفظ السلم، فإن كان بلفظ السلم اشترط قبض الأجرة في مجلس العقد؛ لئلا يكون بيع دين بدين.[4]

وأما الشافعية فيمنعون ذلك في العين المعينة[5]، وأما الإجارة الموصوفة في الذمة فإن كانت بلفظ السلم اشترط فيها قبض الأجرة في مجلس العقد، وإن كانت بلفظ الإجارة ففيها وجهان عندهم: الاشتراط وعدمه،[6] وهما الوجهان السابقان في مسألة: بيع الموصوف في الذمة بلفظ البيع.[7]

أما المالكية فإنهم يمنعون ذلك في الدواب إذا كانت غير معينة ولم يشرع في قبض الأجرة، جاء في شرح ميارة[8]: (.. أن الكراء إذا كان مضمونًا يجب

---

(١) عبرت بالعين ولم أعبر بالمنفعة، لأنه سبق تقرير أن قبض العين يعد قبضًا للمنفعة عند الجمهور، فلم أشأ أن أعيد الكلام في هذه المسألة، ولهذا جعلت المسألة فيما لو تأخرت العين أصلًا ما الحكم؟
كما أن للفقهاء تفصيلات كثيرة في تأجيل المنفعة وتأجيل الأجرة، لم أشأ الدخول فيها أيضًا، لأن قصدي الاستدلال على تخلف الإجماع في بعض تلك الصور.
انظر ما ذكره الدسوقي في تحشيته على الشرح الكبير (٤/٤) فقد ذكر أن الصور تصل إلى أربع وعشرين صورة.

(٢) انظر الخلاف في وقت استحقاق الأجرة: المبسوط (١٠٨/١٥وما بعدها) والشرح الكبير للدردير (٤/٤) والحاوي الكبير (٣٩٥/٧) وكشاف القناع (٤٠/٤)

(٣) انظر: بدائع الصنائع (٢٠٣/٤) وتبيين الحقائق (١٤٨/٥) ودرر الحكام شرح غرر الأحكام (٢٠٢/٢) وتكملة البحر الرائق (٤٤/٨) والدر المختار مع حاشية ابن عابدين (٩٣/٦)، وفي حاشية الشلبي على تبيين الحقائق أشار إلى خلاف عند الحنفية في المسألة.

(٤) انظر: الإنصاف (٢٧٦/١٤و٣٥٦) وشرح المنتهى (٢٥٢/٢و٢٥٥) وكشاف القناع (٦/٤) والروض المربع (٣١٧/٥) ومطالب أولي النهى (٣١٦/٣)

(٥) انظر: شرح المحلي (٧٢/٣) وتحفة المحتاج (١٣٨/٦-١٤٠) ومغني المحتاج (٤٥١/٣) ونهاية المحتاج (٢٧٥/٥)

(٦) انظر: البيان للعمراني (٣٣٤/٧) وأسنى المطالب (١٩٧/٢) ومغني المحتاج (٤٤٣/٣)

(٧) انظر: حاشية ٤٩ ص٢٢

(٨) (٩٨/٢)

تعجيل الكراء ويمنع تأجيله؛ لأن فيه تعمير الذمتين، وهو من الكالئ بالكالئ، ويسمى ابتداء الدين بالدين، ومنع التأجيل مقيدًا بما إذا لم يشرع في الركوب، فإن شرع جاز التأخير والنقد، وأما الكراء المعين فيجوز بالنقد وإلى أجل (ثم ذكر عن ابن رشد تقييد ذلك في النقد بما إذا شرع في الركوب أو كان أيامًا قليلة كعشرة، ثم قال: (هو شرط في جواز النقد؛ لأنه مع الطول يكثر الغرر، والتردد بين كونه ثمنًا أو سلفًا، أما التأخير فيجوز شرع أو لا؛ لأن الكراء معين فليس من الكالئ بالكالئ...

وأما كراء الدابة المضمونة أو الراحلة المضمونة فهو أن يقول: أكري منك دابة أو راحلة، فإنه يجوز أيضًا بالنقد وإلى أجل إذا شرع في الركوب، وأما إن لم يشرع في الركوب وإنما تكارى كراء مضمونًا إلى أجل كالمتكاري إلى الحج في غير إبانة، فلا يجوز إلا بتعجيل رأس المال؛ لأنه كالسلم إلا أن مالكًا خفف أن يقدم الدينار[٩]. لأن الأكرياء قطعوا بالناس).

وفي المنتقى للباجي[١٠]: (... وروى أبو زيد عن ابن القاسم إذا قدم إليه في الكراء المضمون الدنانير حتى يأتي بالظهر فلا بأس بذلك، وكم من مكر يهرب بالكراء أو يترك أصحابه، وروى ابن المواز عن مالك أنه كان يكره تأخير النقد فيه إلا أن ينقد أكثر الكراء أو ثلثيه، ثم قال: وقد قطع الأكرياء أموال الناس فلا بأس بتأخير النقد ونقده الدينار ونحوه، وسواء كان تأخيره بشرط أو بغير شرط ما لم يشترط أجلًا بعد تبليغ الحمولة فلا خير فيه، فلم يختلف قول مالك في الكراء للحج، واختلف قوله في الكراء لغير الحج، وآخر ما قاله فيه الجواز للضرورة العامة الشاملة.)

ونلحظ من هذه المسألة أن فقهاء الحنفية الشافعية والحنابلة لم يستشكلوا

(٩) يقدمه على سبيل العربون، ففي التاج والإكليل(٥٠٠/٧)(فلا بأس أن يؤخروهم بالنقد، ويعربنوهم الدينار وشبهه) وتعبير عليش في منح الجليل (٥٠٢/٧) (يعربن الدينار)

(١٠) (١١٦/٥)

تأجيل البدلين في عقد الإجارة إذا كان بلفظ الإجارة، بخلاف تأجيل البدلين في عقد السلم، حتى وإن كان أحدهما منفعة، فقد استشكل تلك المسألة بعض الفقهاء. أما هنا فلم يرد الإشكال عندهم، حتى الشافعية الذين منعوا بعض الصور، لم تكن علة المنع عندهم تأجيل البدلين، ولهذا أجازوا الإجارة على الموصوف في الذمة.

مع أن العلماء لحظوا تأخير البدلين في مسألة استئجار المنفعة بالدين، فقالوا: إن المنفعة تكون مقبوضة بالتمكين من الانتفاع بالعين، وعللوا ذلك بأنها لو لم تكن مقبوضة بالتمكين (لَمَا جاز تأجيل الأجرة؛ لأنه يصير دينًا بدين، وقد ورد النهي عنه، وفي إجماعهم على جواز تأجيلها دليل على حصول قبضها.)[1]

فإذا كان التمكين من العين يعدّ قبضًا للمنفعة فإن عدم التمكين من العين المستأجرة ينافي القبض للمنفعة، فإذا تأجلت الأجرة كان دينًا بدين، ومع ذلك وجدنا جمعًا من العلماء يجيزون ذلك ولا يعدونه من قبيل الدين بالدين.

وكذلك اشترط بعض الحنابلة في الإجارة على موصوف بذمة إذا كانت بلفظ السلم قبض الأجرة في المجلس، لئلا يكون بيع دين بدين[2]، ومع ذلك أجازوا الإجارة في مسألتنا هذه.

وأما المالكية فإنهم منعوا من ذلك طردًا لأصلهم في منع ابتداء الدين بالدين، ولكنهم أجازوا التأخير إذا شرع في الركوب، وأما إذا كان المعقود عليه معينًا فإنه لا يدخل في الدين بالدين، ولكن منعوا من التأخير الطويل؛ لئلا يكون غررًا أو يكون مترددًا بين كونه سلفًا أو ثمنًا، وليس العلة المنع من الكالئ بالكالئ.

(١) الحاوي الكبير (٧/٣٩٦)
(٢) شرح البهوتي للمنتهى (٢/٢٥٢)

وإذا تقرر ما سبق، فإنه يمكن أن نستخلص من هذه المسألة ما يلي:

١. أن الفقهاء أقاموا القبض الحكمي مقام القبض الحقيقي.

٢. في الإجارة المؤجلة لم يشترط جمع من الفقهاء قبض الأجرة في مجلس العقد، مع أنها في حكم ابتداء الدين بالدين.

٣. أن المالكية طردوا أصلهم في المنع من ابتداء الدين بالدين، فاشترطوا قبض الأجرة في الإجارة المؤجلة، ولكنهم أجازوا هذا الكراء إذا شرع في الركوب، وهذا تقرير للأصل الذي سبق ذكره، وهو أن قبض الأوائل يأخذ حكم قبض الأواخر.

٤. الأصل دفع الأجرة كاملة عند المالكية، ولكن يجوز دفع أكثر الأجرة أو ثلثيها، ويغني ذلك عن دفع العوض كاملًا.

٥. دفع العربون عند المالكية يغني عن دفع العوض كاملًا، ويخرج هذه المسألة من ابتداء الدين بالدين، والسبب في تجويزهم لهذه الصورة تلاعب الأكرياء في أموال الناس، فهم يأخذونها ثم لا يوفون بعقودهم.

وهذا أيضًا مقرر لقاعدة: قبض الأوائل له حكم قبض الأواخر.

٦. الأصل في تجويز تأخير البدلين عند مالك حاجة الناس لاستئجار الأكرياء في الحج، ولكن في آخر قولي مالك أجازه في غير الحج للضرورة العامة الشاملة، وهذا فيه تقرير لأصلهم السابق: في التخفيف في ابتداء الدين بالدين، ولهذا جوزوا مخالفته من أجل الحاجة العامة، وأما تعبيرهم بالضرورة، فلا أظن أنهم يقصدون الضرورة بمعنى خشية تلف النفس أو العضو؛ لأن ترك الاستئجار على هذه الصورة لا يؤدي إلى ذلك، بل قصدهم حاجة الناس العامة لهذا الكراء.

المسألة الثالثة عشرة
المصارفة في الذمة (تطارح الدينين)

إذا كان لزيد في ذمة عمرو ألف دينار، ولعمرو في ذمة زيد اثنا عشر ألف درهم، فهل يجوز أن يتصارفا في الذمة، أي أن يقول أحدهما للآخر: ما في ذمتك يكون عوضًا عما في ذمتي من غير إحضار لأحد العوضين.

اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: أن ذلك جائز وهو قول الحنفية، جاء في الفتاوى الهندية[1]: (..أما بعد قبض البدلين حكمًا بأن كان لرجل على آخر عشرة دراهم وللآخر عليه دينار فاشترى كل واحد منهما ما عليه بما له على صاحبه حتى كان العقد صرفًا... كان العقد جائزًا) وهذا القول هو قول المالكية.[2]

ولكن ما علة المالكية في الجواز، ولماذا لم يأخذ حكم بيع الدين بالدين؟

قال ابن القاسم:(لأن ذمتهما تبرأ، ولا يشبه هذا الأول؛ لأن ذمة دينك تنعقد، ويصير دينًا في دين، وذمة هذين تبرأ، فهذا فرق ما بينهما.)[3]

إذن ابن القاسم يوضح أن هذا حكمه حكم القضاء والإبراء، لا حكم بيع الدين بالدين، ولكن يشكل على ذلك أنهم لا يجيزون هذه المتاركة أو المصارفة إذا كان عرضًا بعرض من سلم؛ لأنه بيع طعام قبل أن يستوفى، فلهذا لا بد له من القبض.

كما أنهم لا يجيزون المصارفة في الذهب بالورق إن لم تحل الآجال، وكانت آجالهما واحدة أو حل أحد الأجلين؛ لأنه بيع ذهب بورق إلى أجل.[4]

(١) (١٠٢/٣)

(٢) المدونة (١٨٣/٣) وفيها قال مالك:(والدنانير والدراهم إن حلت آجالها فلا بأس به، وإن لم تحل وكانت آجالهما واحدة فلا خير فيه، لأنه بيع ذهب بورق إلى أجل، وإن حل أحد الأجلين ولم يحل الآخر فلا خير فيه لأنه بيع الذهب بالورق أيضًا إلى أجل.) وفي التاج والإكليل (١٤٠/٦-١٤١) حكى ثلاثة أقوال في هذه المسألة.

(٣) المدونة (١٨٣/٣)، وانظر: (١٨١/٣)

(٤) السابق (١٤٢/٤)

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: إذا كانت المصارفة هنا من قبيل الإبراء والقضاء، ولهذا لم تعدّ بيع دين بدين، فلماذا لم يكن الحكم كذلك في المسألتين الأخريين، وجعلوا ذلك من بيع الطعام قبل استيفائه، وبيع ذهب بورق إلى أجل، **لماذا لم تأخذ في المسألة الأولى حكم البيع، وفي المسألتين الأخريين أخذت حكم البيع؟**

أقول: لعل ذلك راجع إلى توسيعهم في مسألة ابتداء الدين بالدين، بخلاف مسألة الصرف وبيع الطعام قبل استيفائه.

أو لعلهم وإن لم يروه بيعًا، إلا أنهم يرون فيه شبه معاوضة، فتساهلوا في المسألة الأولى دون المسألتين الأخريين.

وهذا القول هو اختيار شيخ الإسلام، وبينّ أن ذلك إبراء للذمم، وليس من قبيل البيع وإن كان فيه شائبة معاوضة.(١)

القول الثاني: أن ذلك محرم، وهو مذهب الشافعية (٢)، والحنابلة.(٣)

قال تقي الدين السبكي: (ومنشأ الخلاف في ذلك: أن هذا هل يدخل في بيع الدين بالدين أو لا؟ وقد أجمع أهل العلم على أن بيع الدين بالدين لا يجوز، نقل ذلك ابن المنذر، وقال: قال أحمد: إجماع الأئمة أن لا يباع دين بدين.

قلت: وناهيك بنقل أحمد الإجماع، فإنه معلوم سنده فيه مع الحديث الذي روي أن النبي ﷺ نهى عن بيع الكالئ بالكالئ،وإن كان ابن المنذر قال: إن إسناده لا يثبت، والحديث مشهور عن موسى بن عبيد (كذا والصواب عبيدة)، وهو ضعيف، ونقل عن أحمد أنه سئل: أيصح في هذا حديث؟ قال: لا، فلو ثبت الحديث أمكن التمسك به، فإن الكالئ بالكالئ هو الدين بالدين،

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/٥١٣) والإنصاف (١٢/١٠٦)، وهو اختيار ابن القيم في أعلام الموقعين(٢/١٠)

(٢) الأم (٣/٣٣) وتكملة المجموع (١٠/١٠٧) وذكر أن الطريقة عندهم أن يبرئ كل واحد منهما الآخر.

(٣) مسائل الإمام أحمد برواية ابنه صالح (١٧٥) والمغني (٦/١٠٦) والإنصاف (١٢/١٠٥) وشرح المنتهى (٢/٧٢)

وكذلك فسره نافع راوي الحديث، والدين بالدين حقيقة فيما نحن فيه، أما إذا لم يثبت فالإجماع لا يمكن التمسك به مع وجود الخلاف في هذه الصورة الخاصة، فإنه يؤول هذا إلى تفسير بيع الدين بالدين المجمع على منعه، يعني ما نحن فيه، وهو أن يكون للرجل على الرجل دين فيجعله عليه في دين آخر مخالف له في الصفة أو في القدر ، فهذا هو الذي وقع الإجماع على امتناعه، وهو في الحقيقة بيع دين بما يصير دينًا، وإذًا لم يكن في الحديث متمسك بضعفه ولا في الإجماع، لعدم التوارد على محل واحد.)(١)

من هذه المسألة نستخلص:

١. أن الحنفية يجعلون القبض الحكمي في حكم القبض الحقيقي.

٢. أن المالكية يتساهلون في ابتداء الدين بالدين ما لا يستاهلون في غيره، وهذه المسألة قد سبق تقريرها.

٣. أننا إذا قلنا: إن هذه المسألة إبراء لا بيع، فلا تكون داخلة في مسألة الدين بالدين، وإن كان فيها شبه بها، لوجود شبهة المعاوضة وعلى ذلك فلا تكون من قوادح الإجماع على منع بيع الدين بالدين.

٤. السبكي ذكر أن الصورة المجمع عليها "أن يكون للرجل على الرجل دين، فيجعله عليه في دين آخر مخالف له في الصفة أو في القدر".

المسألة الرابعة عشرة

الحوالة

ذكر بعض الفقهاء أن الحوالة ثبتت على خلاف القياس؛ لأنها بيع دين بدين.(٢)

---

(١) تكملة المجموع (١٠/١٠٧-١٠٨)

(٢) التاج والإكليل (٧/٢١) والأشباه والنظائر للسيوطي (٤٦١) (وذكر في حقيقتها عشرة أقوال)، والمغني (٧/٥٦)

ولكن هذا القول غير مسلم عند جمع من العلماء؛ إذ لم يجعلوا الحوالة بيع دين بدين:

فجعلها بعضهم من باب النقد أو القبض الحكمي.[1]

ومنهم من جعلها عقد إرفاق مستقل بنفسه.[2]

أو هي من قبيل إبراء الذمم، لا من قبيل البيع.[3]

وعلى أي حال لا يظهر أنها من قبيل الدين بالدين، فلا تكون من قوادح الإجماع.

(١) المبسوط (٢٠/٤٧) والمنتقى للباجي (٥/٦٦)، وقارن بفتح القدير (٧/٢٤٥)
(٢) المغني (٧/٥٦)
(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٠/٥١٢) والمنثور (١/٨٦)

المبحث الرابع
علة المنع من بيع الدين بالدين

إذا سلمنا تحريم بيع الدين بالدين **فما العلة من تحريم بيع الدين بالدين؟**

ذكر الفقهاء المتقدمون رحمهم اللّه عددًا من العلل للمنع من بيع الدين بالدين، والذي اطلعت عليه منها، ما يلي:

العلة الأولى:

أن بيع الدين بالدين وسيلة إلى ربا الجاهلية، وقد سبق الإشارة إلى ذلك عند مناقشة رأي ابن القيم في مسألة جعل الدين رأس مال في السلم.

يقول ابن القيم[(١)]:(ونهى عن بيع الكالئ بالكالئ، وهو الدين المؤخر بالدين المؤخر؛ لأنه ذريعة إلى ربا النسيئة، فلو كان الدينان حالين، لم يمتنع؛ لأنهما يسقطان جميعًا من ذمتيهما، وفي الصورة المنهي عنه [كذا ولعلها عنها]: ذريعة إلى تضاعف الدين في ذمة كل واحد منهما في مقابلة تأجيله، وهذه مفسدة ربا النساء بعينها.)

ولا بد أن نقيد ذلك بكون الذريعة حقيقية، وإلا انسحب ذلك على كل دين مؤجل؛ لأن كل دين مؤجل يمكن أن يكون ذريعة إلى الربا عند عدم السداد، ولهذا فالمعتبر في هذه العلة هي الذريعة الحقيقية لا الذريعة المتوهّمة.[(٢)]

(١) إغاثة اللهفان (١/٣٥٧)
(٢) انظر: دراسات في أصول المداينات لنزيه حماد (٢٥٠) والبيع على الصفة لفداد (١١١-١١٢)

ومما يؤيد ذلك أن السبكي حكى أن الصورة الممنوع منها هي: «أن يكون للرجل على الرجل دين فيجعله في دين آخر مخالف له في الصفة أو القدر».[١]

ولهذا يعلل بعض الفقهاء عن المنع من ابتداء الدين بالدين، كما في تأجيل رأس مال السلم = بأن ذلك في معنى بيع الكالئ بالكالئ،[٢] وإنما قالوا: إنه في معناه ولم يكن منه؛ لأن هذا بيع دين منشأ، والكالئ بالكالئ بيع دين ثابت قبلُ بدين كذلك.[٣]

وعلل الباجي ذلك بمشابهة الكالئ بالكالئ، ثم ذكر أن العفو عن اليومين والثلاثة لأنه مما يعفى عن يسيره دون كثيره.[٤]

العلة الثانية:

وجود الغرر الفاحش، وهذه العلة يذكرها العلماء عند اشتراط قبض رأس مال السلم، ويذكرون أن السلم فيه غرر، فلا يضاف إليه غرر آخر بتأجيل رأس مال السلم.[٥]

وقد ذكر بعض المعاصرين أنه لا يوجد فرق بين تأجيل أحد البدلين في السلم وبين تأجيل البدلين في ابتداء الدين بالدين من حيث القدرة على التسليم؛ لأن صفة الدين في الجميع واحدة، وهي أنه موثق التوثيق الكافي، مما يبعده عن الخصومة والنزاع.[٦]

وفي نظري أن هذا الاعتراض ليس مقبولاً على إطلاقه، فالعلماء عندما تكلموا في الغرر في عقد السلم، لم يكن قصدهم أن تسليم رأس مال السلم في مجلس

(١) تكملة المجموع (١٠/١٠٧)
(٢) انظر: البيان للعمراني (٥/٤٣٤) وأسنى المطالب (٢/١٢٢) والبهجة الوردية (٣/٥٢) وشرح منهج الطلاب (٣/٢٢٩)
(٣) انظر: حاشية الجمل على المنهج (٣/٢٢٩) وحاشية البجيرمي على الخطيب (٣/٦٥) وحاشيته على المنهج (٢/٣٢٦) ونقله عنه الشربيني في حاشيته على البهجة الوردية (٣/٥٢)
(٤) المنتقى شرح الموطأ (٥/٥٦،٥٧)
(٥) انظر: نهاية المحتاج (٤/١٨٤) والإقناع للخطيب الشربيني (٣/ ٦٦ مع حاشية البجيرمي)
(٦) البيع على الصفة لفداد (١١٠)

العقد ينفي الغرر، وإنما قصدهم أن ذلك يخفف الغرر، وعلى ذلك يخرج الغرر من الغرر الفاحش المنهي عنه إلى الغرر المعفو عنه، وإذا تقرر هذا فلا يمكن أن نقبل هذا الاعتراض بإطلاق، بل يمكننا القول بأن الغرر إذا تعاظم فإنه ينهى عن تأجيل العوضين معًا، وإلا فإنه لا ينهى عنه، فبيع موصوف في الذمة مؤجل فيه الثمن والمثمن خمس سنوات، كما لو تعاقد مصنع مع إحدى شركات النفط على توريد مليون برميل بعد خمس سنوات، ولم يتم قبض الثمن والمثمن أثناء العقد لا يمكن أن نقول: إن هذا العقد لا يوجد فيه غرر، بل فيه غرر فاحش؛ إذ الأسواق متقلبة تقلبًا شديدًا، والعلماء عندما اشترطوا تسليم رأس مال السلم لم يكونوا يريدون نفي الغرر بالكلية، بل يريدون تخفيف الغرر، ولهذا فإني أرى أن نظرة علماء المالكية أدق وأقرب إلى مقصد المنع من بيع الدين بالدين؛ لأنهم طردوا ذلك، فتساهلوا في تأخير اليومين والثلاثة، وتساهلوا في التأخير من غير شرط؛ لأن الطرف الآخر يمكنه أن يطالب برأس المال متى ما أحس بتقلب في الأسعار، ويطالب برأس المال متى ما احتاج إليه، ولهذا فأشهب كما تقدم يجعل قبض الأوائل كبقض الأواخر؛ لأن فيه تخفيفًا للغرر، وكذلك من أجاز بيع الدين بالمعين غير المقبوض في المجلس، ولم يجعله من بيع الدين بالدين لعله نظر إلى أن الغرر في المعين غير المقبوض أخف؛ لأنه يمكن أن يقبضه متى ما شاء، وكذلك أهل المدينة عندما أجازوا تأخير البدلين فيما يسمى ببيعة أهل المدينة لعلهم نظروا إلى أن الغرر أخف؛ لأن العطاء مأمون، والعاقد دائم العمل، فيخف الغرر في هذه المسألة، ويدخل في الغرر المعفو عنه.

وإذا تقرر ما تقدم فإني أقول والعلم عند ربي: إن مقصد تخفيف الغرر في (منع ابتداء الدين بالدين مع إجازة السلم) هو المقصد الذي يمكننا القول به عند تأمل النصوص الشرعية، وتأمل كلام العلماء، واستقراء المسائل الداخلة في ابتداء الدين بالدين.

العلة الثالثة:

أن بيع الدين بالدين ابتداء فيه شغل للذمم من غير فائدة، يقول ابن القيم: (فإن المنهي عنه قد اشتغلت فيه الذمتان بغير فائدة، فإنه لم يتعجل أحدهما ما يأخذه فينتفع بتعجيله وينتفع صاحب المؤخر بربحه، بل كلاهما اشتغلت ذمته بغير فائدة.

وأما ما عداه من الصور الثلاث فلكل منهما غرض صحيح ومنفعة مطلوبة..)[١]

وبين ابن تيمية أن العقود وسائل للقبض وهو المقصود بالعقد وهذا منتفٍ في هذه المسألة.[٢]

وقد ناقش بعض المعاصرين[٣] ابن تيمية وابن القيم رحمهما الله في هذا التعليل، وذكر ثلاثة أوجه في مناقشته لهما:

١. أن هذا التعليل وجيه لو كان الأمر متعلقًا بالسلم؛ إذ السلم صيغة تمويلية، المقصود منها أساسًا تلبية حاجة المزارع من أجل أن يغطي مصاريفه؛ ولذلك سمي بعقد المفاليس والمحاويج، فإذا تأجل الثمن والمثمن انتفى المقصد الأساسي، الذي من أجله شرع السلم، فالسلم يختلف عن البيع الموصوف في الذمة، الذي يتأجل فيه البدلان (إنشاء الدين بالدين) برغبة الطرفين، تلبية لحاجة كل منهما الإنتاجية والتسويقية، وغير ذلك.

٢. أن صورة إنشاء الدين بالدين في البيع على الصفة يتم على أساس الالتزام التام من الطرفين بتسليم السلعة والثمن في الموعد المحدد

(١) أعلام الموقعين (١٠/٢)

(٢) مجموع الفتاوى (٤٧٢/٢٩)و(٢٦٤/٣٠) ومجموعة الرسائل والمسائل (٢١٠/٥)

(٣) البيع على الصفة لفداد (١٠٨-١٠٩)

الذي يحقق النفع للطرفين، وغالبًا ما يكون العقد يتناول موجودًا في السوق، أو مما سيوجد غالبًا من المواد المصنعة...

٣. بافتراض الرشد والسعي لتحقيق فائدة ومنفعة كل طرف وراء الإقدام على إبرام عقد من العقود، فإنه يصبح غرض تأجيل البدلين مقصودًا، ويحقق بلا ريب النفع والمصلحة لكل طرف.

العلة الرابعة:

أن بيع الدين يفضي إلى المنازعة والمخاصمة.[١]

وهذه العلة مرتبطة بالغرر، فالغالب أن الغرر إذا وجد وقعت الخصومة، والكلام فيها هو الكلام في علة الغرر.

قال القرافي[٢]: «قاعدة: مقصودُ صاحب الشرع صلاحُ ذات البين وحسم مادة الفتن... وإذا اشتملت المعاملة على شغل الذمتين توجهت المطالبة من الجهتين، وكان ذلك سببًا لكثرة الخصومات والعداوات، فمنع الشرع ما يفضي لذلك من بيع الدين بالدين، وفيه أيضًا زيادة حذر لوقوعه في الثمن والمثمن معًا.»

العلة الخامسة:

ذكر بعض المالكية: أن العلة تعبدية في المنع من بيع الدين بالدين.[٣]

وهذا الكلام بعيد؛ إذ الأصل في العقود المالية أن العلة فيها معلومة.

(١) الفروق (٣/٢٩٠) وشرح الخرشي (٥/٧٦) والفواكه الدواني (٢/١٠١)
(٢) الذخيرة (٤/٤٢٥)
(٣) الفواكه الدواني (٢/١٠١)

الخلاصة

بعد مناقشة بعض المسائل التي وقع فيها الخلاف، تبين لي ما يلي:

١. أنه لا يمكن حكاية الإجماع على تحريم كل صور بيع الدين بالدين، كما أنه لا يمكن نفي الإجماع عن كل ما يمكن أن يدخل في صور بيع الدين بالدين، فعلى سبيل المثال: بيعة أهل المدينة وقع فيها الخلاف، فلا يمكن أن نحرمها بناء على الإجماع، كما أن اشتراط تأخير السلم أكثر من ثلاثة أيام وقع الإجماع على منعه، فلا يمكن أن ننفي وقوع الإجماع على منعه.

ولكن كيف منع أهل العلم هذه الصورة أي اشتراط التأخير أكثر من ثلاثة أيام مع تجويزهم التأخير في صور أخرى؟

الذي يظهر لي أن السبب في ذلك أن عقد السلم صيغة من صيغ التمويل تحتاج إلى تقديم الثمن، لكي يتمكن المزارع أو غيره من إحضار السلعة في وقتها المحدد، ولهذا سمّي عقد السلم ببيع المفاليس أو المحاويج.[1]

(١) الذي ذكر هذا التأويل هو د.الصديق الضرير في كتابه الغرر (٤٥٤) وبحثه بيع الدين(٢٩) (منشور في مجلة المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، العدد الثالث عشر)، وتبعه د.العياشي فداد في البيع على الصفة (١٠٨)، وانظر: تبيين الحقائق (١١٧/٤)

٢. أن العوض إذا عيّن لا يدخل في بيع الدين بالدين، وقد يكون محرمًا لاعتبارات أخرى غير بيع الدين بالدين، وعلى ذلك تخرج كثير من الصور التي يدخلها بعض الفقهاء في بيع الدين بالدين.

ولهذا في حاشية الجمل[١] عند التعليل للمنع من تأخير رأس مال السلم، قال: «ولا يخفى أنه يتخلص من بيع الكالئ بالكالئ بتعيين رأس المال أو تعيين المبيع في المجلس، وذلك غير كاف هنا». فتعيين رأس المال يخرجه من بيع الكالئ بالكالئ، ولكنه غير كافٍ عندهم؛ لأن بيعَ السلمِ فيه غررٌ فلا يضم غرر آخر إليه.

ولذلك نجد مسائل عديدة فيها تأخير قبض البدلين غير ما ذكر، ولا يذكر الفقهاء فيها الكالئ بالكالئ؛ والسبب أن أحد العوضين معين، ومن ذلك: جواز حبس السلعة حتى يأتي المشتري بالثمن الحال،[٢] وفي خيار الرؤية قال القائلون به: إنه ليس للبائع مطالبة المشتري بالثمن حتى يرى المبيع.[٣]

٣. أن قضاء الديون وإبراء الذمم منها لا يدخل في بيع الدين بالدين.

٤. عند تعذر القبض الحقيقي ينتقل على القبض الحكمي.

٥. أن البيع الحال لا يشترط فيه التقابض عند بعض الفقهاء.

٦. أن علماء المالكية يعتبرون ابتداء الدين بالدين أخف المسائل التي يشترط فيها القبض، ولهذا وجد عندهم التوسع في طريقة تقديم أحد العوضين، ومن معالم التوسع ما يلي:

---

(١) (٢٩٩/٣)

(٢) انظر المسألة والخلاف فيها في: بدائع الصنائع (٢٣٧/٥) وشرح الخرشي (١٥٨/٥) وأسنى المطالب (٣٦/٢) والمبدع (١١٣/٤)

(٣) انظر: بدائع الصنائع (٢٩٢/٥) والدر المختار (٦٠٣/٤)

- أن ما قارب الشيء أعطي حكمه، ولهذا يجوز التأخير إلى ثلاثة أيام في السلم، والتأخير إلى نصف شهر في الشراء من دائم العمل.
- أن تخفيف الغرر في بيع الدين بالدين قد يخرج المسألة من التحريم إلى الحل.
- أن تقديم دفعة مقدمة أو العربون قد يغني عن تقديم كامل العوض، وكذلك الشروع في قبض بعض العوض يغني عن قبض العوض كاملًا، ولهذا فالتقعيد عند أشهب في هذه المسألة: أن قبض الأوائل يغني عن قبض الأواخر.
- حاجة الناس لها اعتبار في تجويز تأخير العوضين، وهذه الحاجة ظهرت واضحة في بيعة أهل المدينة والاستصناع وتأخير الأجرة في عقد الإجارة في الذمة.

النتيجة

من خلال هذا البحث توصلت إلى ما يلي:

١. إذا وقع الخلاف في صورة من صور بيع الدين بالدين، فنحكم بجوازها إذا خلت من الربا والغرر.

واشترط د. الضرير أن تخلو أيضًا من بيع ما ليس عند الإنسان، وأرى أنه لا داعي إلى هذا الشرط؛ لأن الصحيح في نظري أن المقصود من النهي عن بيع ما ليس عند الإنسان: العين المملوكة لغيره، أو الشيء الذي لا يقدر على تحصيله (١). وعلى ذلك فالعين المملوكة لغيره غير داخلة في بيع الدين بالدين كما سبق تقريره، لأن العين (المعيّن) قسيم للدين وليس جزءًا منه، وأما الشيء الذي لا يقدر على تحصيله فهو داخل في الغرر، فيكفي اشتراط انتفاء الغرر عنه، وعلى ذلك فلا حاجة لهذا الشرط في نظري، إلا إذا كان من قبيل البيان والتوضيح.

٢. أن هناك مسائل يدخلها بعض العلماء في بيع الدين بالدين، وهي

(١) انظر: أعلام الموقعين (٢/١٩)

ليست داخلة فيه، وذلك مثل مسائل بيع المعين، ومسائل إبراء الذمم من الديون.

٣. أن هناك بعض القيود التي ذكرها بعض العلماء تخرج ابتداء الدين بالدين من التحريم إلى الجواز، وهي:

- اغتفار التأخير اليسير، والتأخير يختلف من مسألة إلى أخرى، ففي السلم اغتفر التأخير إلى ثلاثة أيام، وفي بيعة أهل المدينة اغتفر التأخير إلى نصف شهر، وهكذا؛ وهذا راجع إلى قاعدة: (ما قارب الشيء أعطي حكمه).
- التأخير غير المقصود لا شيء فيه ما لم يتضمن غررًا.
- قبض الأوائل كقبض الأواخر، ويدخل في ذلك: لو أعطى دفعة مقدمة، أو عربونًا، أو شرع في أخذ بعض السلعة المباعة، أو شرع في استيفاء المنفعة.
- القبض الحكمي يقوم مقام القبض الحقيقي عند تعذره.
- البيع الحال لا يشترط فيه التقابض.
- حاجة الناس إلى معاملة معينة دخلها ابتداء الدين بالدين سبب لتجويز تلك المعاملة، إذا خلت من الربا والغرر.

ويشهد للقيد الأخير قاعدتان ذكرهما أهل العلم:

القاعدة الأولى: الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة.[(١)]

(١) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (٨٨)، ومن المعلوم أن هذه القاعدة والتي بعدها لها قيود وضوابط وليستا على إطلاقهما، وليس هذا موطن مناقشة ضوابط الحاجة، ولكن انظر ما كتبه د.السالوس في كتابه فقه البيع والاستيثاق (٢/٩٩٠) فإنه مفيد في بابه.

القاعدة الثانية: أن ما حرم سدًّا للذريعة يباح للحاجة،[1] وإذا تقرّر أن أهم علل بيع الدين بالدين هي علة: سد ذريعة الربا، فإن حاجة الناس إلى هذا البيع ينقله من التحريم إلى الجواز.

هذا ما توصلت إليه، فما كان فيه من خطأ فاستغفر الله منه، وأرجع عنه، والله أعلم، وصلى وسلم وبارك على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

(١) انظر: أعلام الموقعين (٢/١٤٠) ومثال ذلك: العرايا أبيحت لحاجة التفكه.

فهرس المصادر والمراجع

١. الإجماع، لابن المنذر، تحقيق د.صغير حنيف، مكتبة الفرقان، عجمان، ومكتبة مكة رأس الخيمة، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ.

٢. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، للألباني، المكتب الإسلامي بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.

٣. الاستذكار لأبي عمر ابن عبد البر، تحقيق عبد المعطي قلعجي، دار الوعي ومكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.

٤. أسنى المطالب شرح روض الطالب، لزكريا الأنصاري، دار الكتاب الإسلامي.

٥. الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، للسيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

٦. أعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم، تحقيق محمد المعتصم البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٧. إغاثة اللهفان، لابن القيم، تحقيق مجدي السيد، دار الحديث، القاهرة.

٨. الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، للشربيني، دار المعرفة بيروت.

٩. الإقناع في مسائل الإجماع، لابن القطان، تحقيق حسن الصعيدي، دار الفاروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

١٠. الأم للشافعي، طبعة دار الفكر، بيروت، ١٤١٠هـ.

١١. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف للمرداوي(مع الشرح الكبير).

١٢. الأوسط من السنن والإجماع والاختلاف، لابن المنذر، تحقيق خالد إبراهيم وزملاه، دار الفلاح، الفيوم، الطبعة الثانية، ١٤٣١هـ.

١٣. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لابن نجيم، دار الثقافة الدينية بمصر.

١٤. البحر المحيط للزركشي، تحقيق لجنة من علماء الأزهر، دار الكتبي، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

١٥. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للكاساني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.

١٦. البناية شرح الهداية، للعيني، تحقيق أيمن صالح شعبان، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

١٧. البهجة الوردية (مع شرحه الغرر البهية)، طبعة المطبعة الميمنية.

١٨. البيان في مذهب الإمام الشافعي، للعمراني، تحقيق قاسم النوري، دار المنهاج، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

١٩. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة، لابن رشد الجد، تحقيق أحمد الشرقاوي ود.محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية،١٤٠٨هـ.

٢٠. بيع الدين، للصديق الضرير، منشور في مجلة المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، العدد الثالث عشر.

٢١. البيع على الصفة...، للعياشي فداد، منشورات المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٢٢. التاج والإكليل لمختصر خليل، للمواق، تحقيق زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٢٣. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، للزيلعي دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية.

٢٤. التحديث بما قيل: لا يصح فيه حديث، لبكر أبو زيد، دار الهجرة، الثقبة، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٢٥. تحفة المحتاج بشرح المنهاج لابن حجر الهيتمي، تصوير دار الفكر، بيروت.

٢٦. تصحيح الفروع للمرداوي (مطبوع بحاشية الفروع).
٢٧. تقريب التهذيب، لابن حجر، تحقيق أبي الأشبال صغير شاغف، الطبعة الأولى، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
٢٨. تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير لابن حجر، تصحيح عبد الله المدني، تصوير دار المعرفة، بيروت.
٢٩. التمهيد في أصول الفقه، لأبي الخطاب الكلوذاني، تحقيق د.مفيد أبو عمشة وزميله، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ، تصوير دار الريان والمكتبة المكية عن طبعة جامعة أم القرى.
٣٠. تهذيب التهذيب، لابن حجر، باعتناء إبراهيم الزيبق وزميله، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
٣١. جنة المرتاب بنقد المغني عن الحفظ والكتاب، لأبي إسحاق الجويني، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.
٣٢. حاشية ابن عابدين، تصوير دار الكتب العلمية، بيروت.
٣٣. حاشية البجيرمي (تحفة الحبيب على شرح الخطيب)، للبجيرمي، تصوير دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٨هـ.
٣٤. حاشية البجيرمي على المنهج، مطبعة الحلبي، ١٣٦٩هـ.
٣٥. حاشية الجمل على شرح المنهج لزكريا الأنصاري، دار إحياء التراث العربي.
٣٦. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، تصوير دار الفكر.
٣٧. حاشية الشربيني على الغرر البهية شرح البهجة الوردية، لزكريا الأنصاري، المطبعة اليمنية.
٣٨. حاشية الشلبي على تبيين الحقائق (مع تبيين الحقائق).
٣٩. حاشية الصاوي على الشرح الصغير، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى٢٠٠٢م.

٤٠. حاشية العدوي على شرح الخرشي (مع شرح الخرشي).

٤١. حاشية عميرة على كنز الراغبين للمحلي، تحقيق عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٤٢. الحاوي الكبير للماوردي، تحقيق على معوض وزميله، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٤هـ.

٤٣. الدر المختار شرح تنوير الأبصار (مع حاشية ابن عابدين).

٤٤. دراسات في أصول المداينات، للدكتور نزيه حماد، دار الفاروق، الطائف، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

٤٥. درر الحكام شرح غرر الأحكام لمنلا خسرو، تصوير مير محمد كتب خانه، كراتشي.

٤٦. الذخيرة، للقرافي، تحقيق محمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٩٩٤م.

٤٧. الروض المربع شرح زاد المستقنع للبهوتي مع حاشية ابن قاسم، الطبعة الثامنة، ١٤١٩هـ.

٤٨. روضة الناظر وجنة المناظر، لابن قدامة، تحقيق د.عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثالثة، ١٤١٥هـ.

٤٩. سنن ابن ماجه، تحقيق د.محمد مصطفى الأعظمي، الطبعة الثانية ١٤١٢هـ.

٥٠. سنن أبي داود مطبوع مع عون المعبود لشمس الحق العظيم آبادي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.

٥١. سنن الترمذي مطبوع مع تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، للمباركفوري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

٥٢. سنن الدارقطني، تصوير دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٣هـ.

٥٣. السنن الكبرى للبيهقي، تصوير دار الفكر، بيروت، ١٤١٣هـ.

٥٤. سنن النسائي الصغرى، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ.
٥٥. سير أعلام النبلاء، للذهبي، تحقيق مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة السابعة،١٤١٠هـ.
٥٦. شرح منهج الطلاب (فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب)، لزكريا الأنصاري، دار الفكر.
٥٧. الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب مالك للدردير (مع حاشية الصاوي).
٥٨. الشرح الكبير على المقنع، لشمس الدين عبد الرحمن ابن أبي عمر ابن قدامة، تحقيق د.عبد الله التركي، توزيع وزارة الشؤون الإسلامية بالسعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
٥٩. الشرح الكبير على مختصر خليل، للدردير (مع حاشية الدسوقي).
٦٠. شرح حدود ابن عرفة (الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية)، للرصاع، تحقيق محمد أبو الأجفان والطاهر المعموري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
٦١. شرح مختصر خليل للخرشي، دار صادر، بيروت.
٦٢. شرح مشكل الآثار للطحاوي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
٦٣. شرح معاني الآثار لأبي جعفر الطحاوي، تحقيق محمد زهري النجار ومحمد سيد جاد الحق، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.
٦٤. شرح منتهى الإرادات، للبهوتي، المكتبة السلفية، المدينة.
٦٥. صحيح البخاري مطبوع مع فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر تصوير دار الريان عن طبعة المطبعة السلفية، القاهرة، أخرجه محب الدين الخطيب وعلق على الأجزاء الأولى منه ابن باز، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ.

٦٦. شرح ميارة على تحفة الحكام، دار المعرفة، بيروت.
٦٧. صحيح مسلم مطبوع مع شرح صحيح مسلم للنووي، دار الخير، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.
٦٨. الضعفاء الكبير، للعقيلي، تحقيق عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.
٦٩. طبقات الشافعية، لتاج الدين ابن السبكي، تحقيق د.محمود الطناحي ود.عبد الفتاح الحلو، دار هجر، مصر، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.
٧٠. طلبة الطلبة، لنجم الدين النسفي، تحقيق محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى،١٤١٨هـ.
٧١. العقود (طبع أولاً باسم نظرية العقد)، لابن تيمية، تحقيق نشأت المصري، مكتبة المورد، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
٧٢. الغرر وأثره في العقود في الفقه الإسلامي، د. الصديق الضرير، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية،١٤١٠هـ.
٧٣. الفتاوى الكبرى، لابن تيمية، دار الكتب العلمية، بيروت.
٧٤. الفتاوى الهندية، لجماعة من علماء الهند برئاسة البلخي، تصوير دار إحياء التراث العربي عن طبعة المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، ١٣١٠هـ.
٧٥. فتاوى شهاب الدين الرملي، دار المكتبة الإسلامية.
٧٦. فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، لعليش مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأخيرة، ١٣٧٨هـ.
٧٧. فتح القدير للعاجز الفقير، للكمال ابن الهمام، دار الفكر، بيروت.
٧٨. الفروع، للشمس ابن مفلح، تحقيق أبي الزهراء حازم القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٧٩. الفروق للكرابيسي، عالم الكتب، بيروت.

٨٠. الفصول في الأصول للجصاص، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت.

٨١. الفروق، للقرافي، مع تعليقات ابن الشاط، عالم الكتب، بيروت.

٨٢. فقه البيع والاستيثاق، للدكتور علي السالوس، مؤسسة الريان، بيروت، ودار الثقافة، الدوحة، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٨٣. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، للنفراوي، المكتبة الثقافية، بيروت.

٨٤. القاموس الفقهي: لغة واصطلاحاً، سعدي أبو جيب، دار الفكر، دمشق، إعادة الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٨٥. الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩هـ.

٨٦. كشاف القناع عن متن الإقناع، للبهوتي، دار الكتب العلمية، بيروت.

٨٧. كنز الراغبين شرح منهاج الطالبين للمحلي (مطبوع مع حاشيتا قليوبي وعميرة).

٨٨. المبدع في شرح المقنع، لبرهان الدين ابن مفلح، المكتب الإسلامي، بيروت الطبعة الثالثة، ١٤٢١هـ.

٨٩. المبسوط، للسرخسي، تصوير دار المعرفة، بيروت ١٣٩٨هـ.

٩٠. مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، لداماد أفندي، دار الطباعة العامرة بمصر، تصوير دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٩١. المجموع شرح المهذب، للنووي، مع تكملتيه للسبكي والمطيعي، تحقيق محمد نجيب المطيعي، مكتبة الإرشاد، السعودية.

٩٢. مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن ابن قاسم، وابنه محمد، طبعة وزارة الشؤون الإسلامية السعودية، ١٤١٦هـ.

٩٣. المحلى، لابن حزم، طبعة دار الفكر، بيروت.
٩٤. المدونة الكبرى للإمام مالك، رواية سحنون بن سعيد عن ابن القاسم، طبعة دار الكتب العلمية.
٩٥. المستدرك على الصحيحين لأبي عبد الله الحاكم، تصوير دار المعرفة، بيروت.
٩٦. مسائل الإمام أحمد برواية ابنه صالح، تحقيق طارق عوض الله، دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
٩٧. المستصفى للغزالي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
٩٨. المستوعب للسامري، تحقيق د.عبد الملك بن دهيش، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
٩٩. مسند أبي يعلى الموصلي، تحقيق حسن أسد، دار الثقافة العربية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
١٠٠. مسند الإمام أحمد، أشرف على تحقيقه شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ.
١٠١. المصنف لابن أبي شيبة، تحقيق مختار الندوي، الدار السلفية، بومباي، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ.
١٠٢. المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، لابن حجر، غنيم بن عباس وزميله، دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
١٠٣. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، للرحيباني السيوطي، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.
١٠٤. المطلع على أبواب المقنع، للبعلي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢١هـ.
١٠٥. المغني عن الحفظ والكتاب، لعمر بن بدر الموصلي، (جنة المرتاب بنقد المغني عن الحفظ والكتاب).

١٠٦. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، للخطيب للشربيني، اعتنى به محمد خليل عيتاني، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١٠٧. المغني لابن قدامة، تحقيق د.عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، (طبعة دار هجر) دار عالم الكتب، الرياض، توزيع وزارة الشؤون الإسلامية بالسعودية، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ.

١٠٨. المقنع لابن قدامة (مع الشرح الكبير).

١٠٩. المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات، لابن رشد، تحقيق د. محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

١١٠. المنتقى شرح الموطأ، للباجي، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٣١هـ، تصوير دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٣هـ.

١١١. المنثور في القواعد للزركشي، تحقيق د. تيسير فائق أحمد، مراجعة د.عبد الستار أبو غدة، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية.

١١٢. منح الجليل على مختصر العلامة خليل لعليش، دار صادر.

١١٣. المهذب للشيرازي (مطبوع مع المجموع للنووي).

١١٤. مواهب الجليل على مختصر خليل، للحطاب، دار الفكر، بيروت.

١١٥. نصب الراية لأحاديث الهداية، للزيلعي، الطبعة الهندية، تصوير دار الحديث، القاهرة.

١١٦. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج للرملي، تصوير دار الفكر، بيروت.

١١٧. الهداية في شرح بداية المبتدي للمرغيناني (مع البناية).

فهرس المحتويات

النظارة على الأوقاف
أقسامها وشروطها

إعداد:
د. عبدالرحمن بن عبدالعزيز الجريوي
الأستاذ المساعد بكلية التربية
جامعة الأمير سطام بن عبدالعزيز بالخرج

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، ومن سار على هديهم إلى يوم الدين. أما بعد:

فإن الشريعة الإسلامية شريعة كاملة شاملة، جاءت وافية بكل ما يحتاج إليه البشر مجتمعات وأفرادًا، وبما يحقق السعادة والفلاح في الدنيا والآخرة، وبما يواكب الحاجة في كل زمان ومكان، بما تضمنه من توجيه للإنسان نحو الخير، والصلاح، والنماء والانتفاع بما سخر له، انتفاعًا ينحى نحو السعادة الدنيوية، والأخروية، ويشبع تطلعات الإنسانية السامية مع حسم الشر، ودفع الضرر، والفساد في الأرض.

والإسلام يتميز برعايته للفرد والمجتمع، وتحقيق التوازن في المصالح والعلاقات، بما يؤدي إلى إيجاد المجتمع الفاعل، المتماسك، المتكافل، وإقامة ذلك على تصور محكم، وشامل للإنسان، والكون، والحياة، ذلك التصور الذي أبان عن تكريم الله للإنسان قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ٧٠﴾ [الإسراء:١]، ومن ذلك توجيه الإنسان إلى التصرف الرشيد بما استخلفه الله فيه، وحثه

على بذله في وجوه الخير، الجالبة للسعادة في الدارين، بما يبقى له من أجرها، ويعود عليه ومجتمعه من نفعها، بما فتح أمامه من أبواب الصدقات، والتي منها الوقف بنمطه المميز، الذي يتيح الإفادة من المنفعة، مع بقاء الأصل المؤدي لاستمرار العطاء، وتواصل البذل والمعروف.

وقد جاء الوقف في الإسلام شاملًا لكل عمل خير وبر، فتنوعت الأوقاف، بحسب الحوائج الناشئة في المجتمع، وأدّى دورًا رئيسًا في نشر التربية والتعليم، والتقدم العلمي، وكان السبب الرئيس، لأغلب الإنجازات العلمية، والحضارية في تاريخ الإسلام، وكان لمؤسساته أثرها الفعال في عملية التطور، والنمو الاقتصادي في مختلف عصور الإسلام.

ومن أبرز ما اهتمت به الشريعة الإسلامية أمر التكافل الاجتماعي بين أفراد المجتمع المسلم، والوقف من أظهر صور التكافل وأبرز مقوماته.

وتمتد فائدته في حال حياة الواقف وبعد وفاته مادامت العين الموقوفة يمكن الانتفاع بها بذاتها أو بنقلها واستبدالها، هذا بالإضافة إلى الأجر العظيم المستمر الذي يكتبه اللّٰه عز وجل للواقف.

ولا يخفى ما للوقف من مكانة مهمة، وآثار عظيمة في تاريخ المسلمين، وصلة قوية بنهضتهم وعزتهم على مر العصور.

والوقف أحد الأنظمة المالية الإسلامية المتعددة التي تهدف إلى تقوية الروابط الاجتماعية بين أفراد المجتمع، فقد شملت آثاره جوانب الحياة المختلفة الاجتماعية والتعبدية والثقافية والاقتصادية، وبمعنى آخر أسهم نظام الوقف في تاريخ الحضارة الإسلامية بصفة عامة، بل واكتسب أهمية خاصة لما كان له من أثر بارز وفعال في استمرار العديد من جوانب الحياة الاجتماعية والعلمية في المجتمع الإسلامي.

ولما كان الوقف سنة ونظامًا لحفظ المال وتحقيق الاستقرار، كان من

الحكمة أن يكون له ناظر يتولى أمره، فهو بمثابة حافظ وراع له، يصون عينه، ويرعى شؤونه، ويشرف على توزيع غلته، واستثمار أمواله، حتى يستمر في عطائه ويحقق أهدافه ومقاصده، ثم يقوم باستغلاله بكل طرق الاستغلال المشروعة وإنفاق غلاته في وجوهها، وتوزيعها على مستحقيها، كل هذا لا يكون إلا بولاية قائمة عليه تديره بالمصلحة، وتحفظ أصوله بالأمانة، وتوزع منافعه على أصحابها بالعدالة.

فلهذا ولغيره من المنافع تعيّن الاهتمام بأمور الأوقاف ابتداءً واستمرارًا، والمحافظة على أعيانها وغلاَّتها من التعدي والإتلاف، ويتحقق ذلك بالاهتمام بأمر الولاية عليها وهو ما يُعرف بالنظارة، فلا يولَّى النظر عليها إلا من كان كُفؤًا لها تتوافر فيه الشروط المعتبرة شرعًا، ونستطيع أن نقول أنه لا سبيل إلى التحقق من المقصود بالوقف والمحافظة عليه - بأمر الله - إلا بالعناية والحرص على اختيار الناظر.

وناظر الوقف وضعت في عنقه أمانة عظيمة لو قام بها حق القيام تحقق له بإذن الله وللوقف ومصارفه الخير العظيم، وفي الوقت نفسه يحصل بتفريطه أو إهماله ضرر عليه وعلى الوقف والجهات والأشخاص المستفيدين منه، فكم من أوقاف توقَّف جريان ثوابها على أصحابها بسبب إهمال ناظر الوقف، بل وكم من أوقاف ضاع أصلها وأمحى أثرها بسبب تضييع من ناظر الوقف، وكم من مسلم تأخر في اثبات وقفه بسبب ما أشيع من قلة أمانة بعض النظار وسوء صنيعهم.

وإن من أكرم ما يناله الإنسان، أن يوفق ليكون ناظرًا وحافظًا لوقف من أوقاف المسلمين، فيدخل بإذن الله في قوله ﷺ: «خير الناس أنفعهم للناس، وخير الأعمال سرور تدخله على مسلم...»[١]، ثم هو حريٌّ ببشارة النبي ﷺ: «الخازن الأمين الذي يؤدي ما أمر به طيبة نفسه أحد المتصدقين»[٢].

(١) رواه الطبراني في الكبير (١٢/ ٤٥٣)، وفي الأوسط (٢٠٢٦)، وفي الصغير (٨٦١)، وحسنه الألباني.

(٢) رواه البخاري كتاب الإجارة، باب استئجار الرجل الصالح.

فمن هو الناظر؟ وما أثره في المحافظة على الوقف وتطويره؟ وما أقسام النظارة على الوقف؟ وما الشروط الواجب توافرها في الناظر؟ وهل للدولة ولاية على الوقف؟ هذا ما سيأتي بيانه في هذا البحث بإذن الله.

الدراسات السابقة:

أهم الدراسات التي اطلعت عليها في هذا الباب ما يأتي:

١. النظارة على الوقف، تأليف: د.خالد الشبيب، وتقع في: ٤١١ صفحة، وهي رسالة متخصصة تبحث في الجوانب الفقهية المختلفة للناظر؛ من حيث التعريف، والأقسام، والأركان، والشروط، كما تم التطرق إلى حقوق الناظر، وواجباته، ومحاسبته، وعزله، ومايتفرع عن ذلك من أحكام، وقد حصلت هذه الرسالة على درجة الدكتوراه في الفقه المقارن من كلية الشريعة والقانون، في جامعة الأزهر، في عام ٢٠٠٠م، وطبعتها الأمانة العامة للأوقاف في دولة الكويت عام ١٤٢٧هـ الموافق ٢٠٠٦م.

٢. نظام النظارة في الفقه الإسلامي والتطبيقات المعاصرة، د. محمد المهدي، رسالة دكتوراه، متخصصة تبحث في الجوانب الفقهية المختلفة للنظارة على الأوقاف؛وقد حصلت هذه الرسالة على درجة الدكتوراه في الفقه المقارن من كلية الشريعة، في جامعة القرويين بمدينة فاس، في عام ١٤٢٣، وطبعتها الأمانة العامة للأوقاف في دولة الكويت عام ١٤٣١هـ الموافق ٢٠١٠م.

٣. أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية، تأليف: د. محمد بن عبدالله الكبيسي، المدرس في جامعة بغداد، وهي رسالة متخصصة تبحث في الجوانب الفقهية المختلفة للوقف؛ وهي من أجود ما كتب في هذا الباب، وقد حصلت هذه الرسالة على درجة الدكتوراه في الفقه المقارن من كلية الشريعة والقانون، في جامعة الأزهر، ويقع الكتاب في: ٤٢٨ صفحة،

ومقسم على مجلدين، وطبعتها وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد في المملكة العربية السعودية، عام: ١٤٢٦هـ.

٤. بحث: الولاية على الوقف وأثرها في المحافظة عليه، إعداد: فضيلة الدكتور/ عبدالعزيز بن محمد الحجيلان، عدد الصفحات: ١٢٦، ندوة الوقف في الشريعة الإسلامية، ومجالاته، التي نظمتها وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، في الفترة من ١٢-١٤/١/١٤٢٣هـ، ندوة علمية بعنوان (الوقف في الشريعة الإسلامية ومجالاته)، في قاعة الملك فيصل للمؤتمرات بفندق الانتركونتننتال بالرياض.

٥. بحث: مسائل في فقه الوقف، د. العيّاشي الصادق فدّاد، المقدم في دورة دور الوقف في مكافحة الفقر، المقامة في نواكشوط - موريتانيا، في الفترة من: ١٦ إلى: ٢١ مارس ٢٠٠٨م، الناشر: المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب التابع للبنك الإسلامي للتنمية - جدة، عدد الصفحات: ٤٨.

٦. بحث: ولاية الناظر على الأوقاف الأهلية، تأليف: محمد بن هديهد الرفاعي، القاضي بالمحكمة الكبرى بمكة الكرمة سابقًا، وقدّمه الباحث لندوة الوقف والقضاء المنعقدة في مدينة الرياض، في المدة من ١٠ إلى ١٢ صفر، ١٤٢٦هـ، وطبعت البحث وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد في المملكة العربية السعودية، ويقع الكتاب في ٦٨ صفحة، بدأ فيه الباحث بمدخل في معنى الأوقاف، والمقصد منها، وحكم الوقف الأهلي، وتعريف الناظر، وأقسام ولايته، وأهميته، وكذلك شروط صحة النظارة، ثم مبحثين، الأول: في ولاية الناظر على الأوقاف الأهلية، وتضمن واجباته، وحقوقه، وتبعاته، والمبحث الثاني: في مدى وفاء النظام القضائي في المملكة العربية السعودية بمتطلبات قضية الناظر، وختم البحث بالنتائج، والمقترحات.

٧. كتاب: النوازل في الأوقاف تأليف: أ.د. خالد بن علي المشيقح، أستاذ الفقه في كلية الشريعة بجامعة القصيم، عام النشر: ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م، الناشر: كرسي الشيخ راشد بن دايل لدراسة الأوقاف في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في ٥٧٦ صفحة.

منهج البحث:

حاولت سلوك المنهج التكاملي الذي يجمع بين التأصيل، والتوثيق، والاستقراء، والاستنباط، والمقارنة.

وذلك بالرجوع إلى القرآن الكريم، والسنة النبوية، وأراء أهل العلم، واستخراج الأحكام من أدلتها الشرعية.

واجتهدت في عزو الآية إلى موضعها من القرآن الكريم، وتخريج الأحاديث النبوية من مظانها، وبيان حكمها إن كانت في غير الصحيحين.

وقد سرت على طريقة الاتجاهات في عرض الآراء الفقهية، بحيث إذا اتفق أكثر من مذهب في مسألة جمعتهم في قول، وعزوت الأقوال إلى مصادرها من الكتب المعتمدة في كل مذهب.

وحيث لايخفى على المشتغلين بفروع الفقه الإسلامي ذلك العدد الهائل من المسائل التي يتكون منها نظام الوقف الإسلامي؛ فقد سلكت في هذا البحث مسلكًا مقتصدًا لا أطنب فيه بذكر تشقيقات المسائل وفروعها، ومناقشة الأقوال وتقصي ردودها، مكتفيًا بعرض الآراء الفقهية، مع بيان أدلتها، وبيان القول الراجح إن تبين، دون الدخول في تفصيلات كل مسألة.

وأسأل الله التوفيق والإعانة وأن ينفع به كاتبه وقارءه ومراجعه، وأن يكون إضافة للمكتبة الإسلامية، ينفع الله به المهتمين بالأوقاف المشتغلين بها والعمل الوقفي عمومًا، والله من وراء القصد، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

وقد قسمت البحث على الخطة الآتية:

التمهيد، وفيه:

المطلب الأول: تعريف النظارة على الوقف.

المطلب الثاني: أهمية الناظر، وأثر النظارة في المحافظة على الوقف.

المبحث الأول: أقسام نظارة الوقف، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: النظارة الأصلية.

المطلب الثاني: النظارة الفرعية.

المبحث الثاني: ولاية الدولة على الوقف، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التكييف الفقهي لولاية الدولة على الأوقاف.

المطلب الثاني: اختصاص القضاء للولاية العامة على الأوقاف.

المبحث الثالث: شروط النظارة على الوقف، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الشروط المتفق عليها.

المطلب الثاني: الشروط المختلف فيها.

المطلب الثالث: الشروط الاحتياطية في تولية الناظر.

الخاتمة، وفيها:

- أهم النتائج.
- أبرز التوصيات.

ثبت المصادر والمراجع

التمهيد

وفيه مطلبان:

المطلب الأول
تعريف النظارة على الوقف

للوصول إلى بيانٍ يوضح تعريف النظارة على الوقف؛ فلابد من التعريف بكل مفردة على حدة: تعريف النظارة، وتعريف الوقف، وتفصيل ذلك على ما يأتي:

المسألة الأولى
تعريف النظارة

الفرع الأول: النظارة في اللغة:

أصله في اللغة (النِّطارة)، وهي عربية نبطية، ثم جعلت (نِظَارة) بالظاء المعجمة، والنِّظارة: الحفظ والرعاية[1]، والناظر هو الحافظ، قال ابن منظور في اللسان: «الناظر: الحافظ، وناظور الزرع والنخل، وغيرهما: حافظه»[2]، وأصله

(١) لسان العرب لابن منظور، مادة (نظر) ٢١٨/٥، الصحاح للجوهري، مادة (نظر) ٨٣١/٢.
(٢) لسان العرب لابن منظور، مادة (نظر) ٢١٨/٥، الصحاح للجوهري، مادة (نظر) ٨٣١/٢.

في لغة العرب (ناطر، وناطور) بالطاء، وهي لغة نبطية قديمة، ومن ذكر النظارة في معاجم اللغة أحال إلى مادة (ن ط ر)[1]، وقالوا في (ن ط ر): (الناطر) و(الناطور) حافظ الزرع والتمر والكَرْم، وجمعه على (نُطَّار، ونُطَراء، ونواطير، ونَطَرَة) والفعل: (نطَر، ينطُر) والمصدر: (النُّطْر، والنِّطارة). قال الأعرابي:

وبُسْتان ذي ثورَين لا لِين عندَه ... إذا ما طَغَى ناطُوره وتَغَشْمَرا[2]

الفرع الثاني: النظارة في الاصطلاح:

يمكن أن تعرف النظارة بأنها: سلطة شرعية تُجعل لمن ثبتت له القدرة على وضع يده على الوقف، وإدارة شؤونه من استغلال، وعمارة، وحفظ، وصرف الريع إلى المستحقين[3].

وقيل بأنها: سلطة محدودة برعاية الوقف، وإصلاحه، واستغلاله، وحفظه، وإنفاق غلاته في وجوهها[4]. وهما تعريفان متقاربان في الدلالة، وإن كان الأول أدق في الفهم.

والناظر هو الشخص الذي يثبت له هذا الحق، ويُسمَّى متولي الوقف، أو والي الوقف، وناظر الوقف، وقيّم الوقف[5].

المسألة الثانية
تعريف الوقف

الفرع الأول: الوقف في اللغة:

الوَقْف بفتحٍ فسكون: مصدر وقف الشيء وأوقفه، يقال: وقف الشيء وأوقفه

(١) القاموس المحيط، في (نَطَرُه).
(٢) لسان العرب لابن منظور، مادة (نطر).
(٣) ينظر: أحكام الوصايا والأوقاف لمحمد شلبي ص(٣٩٨).
(٤) نظام النظارة على الأوقاف في الفقه الإسلامي والتطبيقات المعاصرة، د. محمد المهدي.
(٥) ينظر: أحكام الوصايا والأوقاف لمحمد شلبي ص(٣٩٨-٣٩٩).

وقفًا أي حبسه، ومنه وقف داره أو أرضه على الفقراء لأنه يحبس الملك عليهم، قال ابن فارس: «الواو والقاف والفاء أصل واحد يدل على تمكث في الشيء يقاس عليه»(١)، ومن هذا الأصل المقيس عليه يؤخذ الوقف فإنه ماكث الأصل.

فالوقف لغة: الحبس، والوقف والتحبيس والتسبيل بمعنى واحد، وهو: الحبس والمنع(٢)، يقال: وقف وقفًا أي: حبسه، وشيء موقوف، والجمع وقوف وأوقاف مثل ثوب وأثواب ووقت وأوقات.

والفصيح أن يقال: وقفت كذا -بدون الألف- ولا يقال: أوقفت -بالألف- إلا في لغة تميمية وهي رديئة وعليها العامة وهي بمعنى سكت وأمسك وأقلع(٣).

والحُبُس: بضم الحاء وسكون الباء بمعنى الوقف، وهو كل شيء وقفه صاحبه من أصول أو غيرها، يحبس أصله وتُسبل غلته(٤).

والفقهاء يُعبرون أحيانًا بالوقف وأحيانًا بالحبس إلا أن التعبير بالوقف عندهم أقوى. وقد يعبر عن الوقف بلفظ الصدقة بشرط أن يقترن معها ما يفيد قصد التحبيس(٥).

وجمع الحبس حُبُس -بضم الباء- كما قاله الأزهري، وأحبُس بالألف أكثر استعمالاً من حبس(٦)، عكس وقف، فالأولى فصيحة، والثانية رديئة.

الفرع الثاني: الوقف في الاصطلاح:

تعددت تعريفات الفقهاء للوقف، واختلفوا في ذلك، ويعود هذا الاختلاف إلى اختلاف مذاهبهم فيه، وإلى الاعتبارات أو الأوجه التي نظروا إليه منها،

(١) معجم مقاييس اللغة: ١٣٥/٦.
(٢) ينظر: مادة (وقف)، القاموس المحيط للفيروز آبادي، ٢٠٥/٣.
(٣) ينظر: القاموس المحيط، ٢٠٥/٣.
(٤) القاموس المحيط، ٢٠٥/٢.
(٥) كتاب شرح ألفاظ الواقفين والقسمة على المستحقين، للحطاب، ص١١.
(٦) تهذيب اللغة للأزهري ٣٤٢/٤.

وإلى اختلافهم في طبيعة العقد ذاته من حيث اللزوم وعدمه، وانتقال ملكية المال الموقوف، وهل الوقف عقد تعتبر فيه إرادة المتعاقدين أم أنه إسقاط، فجاء كل تعريف ليعبر عن الوجهة التي اختارها صاحب التعريف محددا فيه هذه العناصر حسب الوجهة التي يراها مذهبه.

وحيث إن عرض تلك التعريفات كلها يطول فإننا سنقتصر على التعريف المختار مع الإحالة إلى المصادر لطلب التفصيل.

١. الوقف عند فقهاء الحنفية:

الحبس على ملك الله تعالى وصرف منفعته على من أحب[(١)].

شرح التعريف: (الحبس): ضد التخلية، (على حكم الله): يفيد زوال ملك الواقف عنه إلى الله تعالى، (وصرف منفعتها على من أحب): ليدخل الوقف على النفس، ثم على الفقراء، أو الأغنياء ثم الفقراء.

٢. الوقف عند فقهاء المالكية:

عرَّف ابن عرفة -رحمه الله- الوقف بأنه: إعطاء منفعة شيء مدة وجوده لازمًا بقاؤه في ملك معطيه ولو تقديرًا[(٢)]، كما عرفّه الدردير بقوله: هو جعل منفعة مملوك ولو بأجرة أو غلته لمستحق بصيغة دالة عليه مدة ما يراه المحبس[(٣)].

وشرح التعريفين:

التعريف الأول: قوله: (إعطاء منفعة): قيد أخرج عطية الذات، (مدة وجوده): أي الموقوف، (ولو تقديرًا): يحتمل: ولو كان الملك تقديرًا؛ كقوله: إن ملكت هذا الشيء فهو وقف، ويحتمل: ولو كان الإعطاء تقديرًا؛ كقول الواقف: منزلي وقف على من سيكون.

---

(١) تنوير الأبصار بشرحه الدر المختار بهامش حاشية ابن عابدين ٣٣٨/٤.

(٢) جواهر الإكليل شرح مختصر خليل ٢٠٥/٢.

(٣) بلغة السالك لأقرب المسالك، لأبي العباس الخلوتي، الشهير بالصاوي المالكي (المتوفى: ١٢٤١هـ)، (٤/ ٩٩).

أما التعريف الثاني: قوله: (هو) أي الوقف (جعل منفعة مملوك) من إضافة المصدر لمفعوله أي جعل مالك منفعة ذلك المملوك له لذاته، كما هو الغالب، بل (ولو) كان مملوكا (بأجرة) جعل وشمل قوله: «ولو بأجرة» ما إذا استأجر دارا مملوكة أو أرضا مدة معلومة وأوقف منفعتها «-ولو مسجدا في تلك المدة-» وما إذا استأجر وقفا وأوقف منفعته على مستحق آخر غير الأول في تلك المدة (أو غلته) -كدراهم- في نظير إجارة الوقف (لمستحق) متعلق -«بجعل» (بصيغة) دالة عليه كحبست، ووقفت (مدة ما يراه المحبس) فلا يشترط فيه التأبيد[(١)].

٣. الوقف عند فقهاء الشافعية:

عرّفه الإمام النووي عن الأصحاب بقوله: «حبس مال يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه بقطع التصرف في رقبته وتصرف منافعه إلى البر تقربا إلى الله تعالى»[(٢)].

٤. الوقف عند فقهاء الحنابلة:

عرّفه الموفق بن قدامة في المقنع بأنه: «تحبيس الأصل وتسبيل المنفعة»[(٣)].

وهذا هو التعريف المختار؛ لأنه يبين حقيقة الوقف بأقصر عبارة بدون التفرع إلى شروط الوقف، كما أن ألفاظ التعريف مقتبسة من قول النبي الكريم ﷺ لعمر رضي الله عنه: (إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها)[(٤)].

وعن هذا التعريف يقول الشيخ محمد أبو زهرة: «أجمع تعريف لمعاني الوقف عند الذين أجازوه أنه حبس العين وتسبيل ثمرتها،

---

(١) بلغة السالك لأقرب المسالك، لأبي العباس الخلوتي، الشهير بالصاوي المالكي (المتوفى: ١٢٤١هـ)، (٤/ ٩٩).

(٢) تحرير ألفاظ التنبيه للنووي ص٢٣٧.

(٣) المقنع ٢/٣٠٧، وينظر الشرح الكبير على متن المقنع ٦/١٨٥.

(٤) ينظر: أحكام الوقف الإسلامي ١/٨٨، للدكتور محمد الكبيسي، والحديث: رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الوصايا، باب: الوقف كيف يكتب؟، برقم ٢٦٢٠.

أو حبس عين للتصدق بمنفعتها، أو كما قال ابن حجر العسقلاني في فتح الباري: «إنه قطع التصرف في رقبة العين التي يدوم الانتفاع بها وصرف المنفعة»، فقوام الوقف في هذه التعريفات المتقاربة، حبس العين فلا يتصرف فيها بالبيع، والرهن، والهبة، ولا تنتقل بالميراث، والمنفعة تصرف لجهات الوقف على مقتضى شروط الواقفين».(1)

المطلب الثاني

أهمية الناظر، وأثر النظارة في المحافظة على الوقف

النظارة على الوقف حق مقرر شرعًا على كل الأوقاف والأحباس؛ وذلك لأنه لابد للوقف من ناظر يدير شؤونه ويصونه ويتولى تنميته ويصرف غلته -حسب مقتضى صك الوقفية- إلى مستحقيه والدفاع عنه والمطالبة بحقوقه، وهذا كله في دائرة شروط الواقف وما تمليه قواعد الشرع في دفع المفاسد وجلب المصالح. وهناك تظهر أهمية الناظر وضرورته فالمال إذا ترك دون إدارة وحفظ ورعاية ضاع وتلف، وفي الوقف خرج المال الموقوف عن ملك صاحبه، ولا شك أن الشرع والعقل يقضيان بوجوب الناظر للقيام بهذه المهمة؛ ولذلك كان اللازم أن يكون الناظر قويًا أمينًا، يقول الشيخ محمد بن إبراهيم -رحمه الله-(2) بعد ترشيحه لبعض المندوبين في مجالس الأوقاف: «... وعلى الجميع تقوى الله عز وجل، واتخاذ هذه الوظائف دينًا وقربة، واحتساب أجرها وثوابها عند الله، كما يتعين حفظ أموال هذه الأوقاف، ووضعها مواضعها الشرعية، وتنفيذها على نص الواقفين، وجعل دفتر خاص لكل وقف يثبت فيه أصل وقفيته، وشروطه، وما يرد من فعله، وما يصرف منه، وغير ذلك مما هو من مقتضيات هذا العمل، وفيه حفظ لحقوق الأحياء والأموات»(3).

(1) محاضرات في الوقف، لمحمد أبو زهرة، ص٤٤، ٤٥.

(2) مفتي الديار السعودية في زمانه.

(3) فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم ٩/٩١-٩٢.

والمقصود من الوقف هو انتفاع الواقف والموقوف عليه، فانتفاع الواقف يحصل من الأجر والثواب من الله عز وجل في الدنيا والآخرة، وانتفاع الموقوف عليه بما يحصل له من المال أو المنفعة التي تندفع بها حاجته، ولا يتحقق ذلك إلا ببقاء العين الموقوفة على حالٍ ينتفع بها، والسبيل إلى ذلك هو الولاية التي تتوافر فيها الشروط والأحكام المعتبرة لذلك شرعًا.

ويتبين أثر النظارة في المحافظة على الوقف فيما يأتي:

١. أن النظارة على الوقف أمر واجب، للحفاظ عليه من التلف والضياع والتعطل.

٢. أن فيه حفظًا للوقف من وقوعه في يد من لا يحسن التصرف، أو من لا يوثَق بتصرفه فيتلف أو يتعطل، وذلك من خلال الشروط التي يجب توافرها في الناظر.

٣. نصَّ الفقهاء من أصحاب المذاهب الفقهية الأربعة على أن الأصل في وظيفة ناظر الوقف هي حفظ عينه، والقيام بشؤونه، وتنفيذ شرط الواقف فيه، وطلب الحظ له، وحسن استغلاله، وتوزيع غلته على المستحقين(١).

٤. جعل الولاية لمن شرطه الواقف؛ لكونه أحرص الناس في المحافظة عليه، فلا يولي إلا من يثق بقيامه بذلك، فإن تبين سوء تصرفه أو عدم قدرته ضم الحاكم إليه أمينًا يعينه، فإن لم يشترط فللموقوف عليه؛ لأنه أحرص الناس على بقائه لتستمر له الغلة، مما يدفعه إلى المحافظة عليه، فإن لم يكن أهلًا أو كان الوقف على جهة عامة فللحاكم؛ لأنه مسؤول عن مصالح المسلمين عمومًا، وهو بمقتضى توليته للقضاء أهل للمحافظة وحسن التصرف.

(١) ينظر: أوقاف الخصاف ص(٣٤٥)، والإسعاف ص(٥٧-٥٨)، وفتح القدير ٢٤٢/٦، والبيان والتحصيل ٢٦٨/١٢، وروضة الطالبين ٣٤٨/٥، ومغني المحتاج ٣٩٤/٢، والمبدع ٣٣٧/٥، ودقائق أولى النهى ٥٠٥/٢، ونيل المآرب ٢١/٢.

٥. إسناد النظر على الأوقاف الخيرية العامة التي ليس لها ناظر معين إلى جهات معنية بهذا الشأن حفظًا لها من أيادي الظلم والعدوان، والعمل على استثمارها وإيصال غلتها إلى الجهة المستحقة لها.

٦. استحقاق الناظر للأجرة على نظارته، مما يدفعه للمحافظة على الوقف؛ لتستمر الغلة فيحصل منها على الأجرة.

٧. مشروعية محاسبة الناظر على أفعاله، وإنشاء دواوين خاصة لذلك إن احتاج الأمر إليه، يُقدِّم الناظر فيه بيانًا تفصيليًا لواردات الوقف ومصروفاته، ومدى التزامه بشروط الواقف في ذلك، وهذه أسلم طرق المحافظة على أعيان الأوقاف وصيانتها من الدمار، وحماية حقوق المستحقين للغلة من الظلم والعدوان.

٨. قيام الناظر مقام الواقف مما يدل على أهميته وتقدير عمله.

وبهذا يتضح أن النظارة على الوقف من قِبَل من تتوافر فيه شروطها، وتطبيق الأحكام التي وضعها الشارع لذلك هي الطريق الأهم – بعد فضل الله – للحفاظ على أعيان الأوقاف من التعدي، وعلى منافعها من التعطل كليًا أو جزئيًا، وعلى غلاتها من التلاعب وذهابها إلى غير مستحقها.

المبحث الأول
أقسام نظارة الوقف

وفيه مطلبان:

توطئة:

تتعدد أقسام النظارة على الوقف لاعتبارات متنوعة، تخضع للجانب الذي نظر منه صاحب كل تقسيم، ولعل من أبرز هذه الاتجاهات، الاتجاه إلى تقسيمها بـ: النظارة العامة، والنظارة الخاصة، وكذلك الاتجاه الذي قسمها إلى: نظارة أصلية، ونظارة فرعية (نيابية).

وقد اخترت في هذا البحث التقسيم الثاني؛ لأنه الغالب في تقسيمات الفقهاء، كما أن هذا التقسيم وصف معتبر بشكل أكبر من غيره في أحكام النظارة، كما سيتبين في سطور البحث.

المطلب الأول
النظارة الأصلية

وسيتركز الحديث في هذا المطلب على تعريف النظارة الأصلية وبيان المستحقين لها، والأسس التي يعرف بها الأحق بالنظارة الأصلية، وآراء الفقهاء في ذلك.

المسألة الأولى

تعريف النظارة الأصلية والمستحقون لها

الفرع الأول: تعريف النظارة الأصلية:

النظارة الأصلية: هي النظارة الأساسية [1] على الوقف، والناظر الأصلي هو الناظر الأساسي للوقف، والذي تثبت له النظارة بلا حاجة إلى شرط، أو تفويض، أو توكيل، أو إيصاء، أو إقرار ممن يملك ذلك[2].

الفرع الثاني: المستحقون للنظارة الأصلية على الوقف:

النظارة الأصلية، تثبت للواقف، أو للموقوف عليه، أو القاضي، على خلاف بين العلماء في ثبوتها.

المسألة الثانية

أسس الأحقية بالنظارة الأصلية

النظارة الأصلية -كما تقدم- تثبت للواقف، أو للموقوف عليه، أو القاضي، وأساس أحقية كل واحد منهم للنظارة الأصلية حسب ما يأتي:

أولًا: الواقف: وذلك لملكيته للعين الموقوفة، عند من يرى استمرار ملكية الواقف لعين الوقف، وأما من يرى أن ملكية العين الموقوفة تنتقل إلى ملك الله تعالى، فإن أساس أحقية الواقف في النظارة الأصلية هو: ملكيته السابقة للعين الموقوفة.

ثانيًا: الموقوف عليه: لانتقال العين الموقوفة إليه عند من يرى ذلك، أو ملكيته للغلة والمنفعة، عند من لم يثبت له ملكية العين الموقوفة.

---

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة، لابن فارس (المتوفى: ٣٩٥هـ)، الجزء الأول، ص: ١٠٩.

(٢) أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية، تأليف: د. محمد بن عبدالله الكبيسي، ص: ١٣٣.

ثالثًا: القاضي: وحقه في النظارة الأصلية، ناشئ عن ولايته العامة؛ لأن الحاكم ولي من لا ولي له.

المسألة الثالثة

بيان أراء الفقهاء في الأحق بالنظارة الأصلية

تعددت آراء العلماء في الأحق بالنظارة الأصلية، هل هو الواقف، أم الموقوف عليهم، أم القاضي، وتفصيل ذلك على ما يأتي:

الفرع الأول: الأحق بالنظارة الأصلية على الوقف، هو الواقف:

اختلف الفقهاء في ثبوت حق الواقف في النظارة الأصلية على وقفه، وذلك على قولين:

القول الأول: أن للواقف الحق في النظارة الأصلية على وقفه، وبهذا قال أبو يوسف من الحنفية [١] وغيره من الحنفية[٢]، وبه قال المالكية[٣]، وهو قول لبعض الشافعية، ومنهم الإمام الغزالي[٤]، وبعض الحنابلة[٥]؛ وذلك لأن الناظر إنما يستفيد فيه من جهة الواقف بشرطه، فيستحيل أن لا تكون النظارة له، وغيره يستفيد النظارة منه، وأيضًا أنه أقرب الناس إلى هذا الوقف، فيكون أولى بنظارته، كمن أعتق عبدًا، فإن الولاء له؛ لأنه أقرب الناس إليه، واستصحابًا لما كان عليه من استحقاقها على ملكه، وهذا موافق لمذهبهم في عدم اشتراط التسليم في الوقف، لأن الوقف عنده ليس بتمليك، بل إخراج من ملكه إلى ملك الله تعالى.

(١) ينظر: الجواهر المضية ٦١١/٣،

(٢) ينظر: بدائع الصنائع ٢١٩/٦، والفتاوى الهندية ٤٠٨/٢، و الإسعاف في أحكام الأوقاف، للطرابلسي، ص: ٥٧.

(٣) ينظر: البيان والتحصيل ٢٤٤/١٢، والكافي لابن عبدالبر ١٠١٧/٢، و مواهب الجليل ٣٧/٦، والتاج والإكليل بهامشه ٢٣/٦، وفيهما تحقيق لقولهم.

(٤) ينظر: حلية العلماء للقفال ٢٢/٦، والحاوي للماوردي ٣٩٧/٩، وروضة الطالبين ٣٤٧/٥، والوجيز ٢٤٨/١.

(٥) ينظر: الإنصاف ٤٣/٧.

القول الثاني: أن النظارة الأصلية على الوقف لا تثبت للواقف؛ لأن الواقف بوقفه أسقط حقه فيها، وصار أجنبيًا عنها، قياسًا على الهبة.

ويرد على هذا القياس: أن الموهوب له يتملك الأعيان، أما الموقوف له فلا يتملك العين، بل يتملك منفعتها، فهو قياس مع الفارق.

وبهذا القول -أن النظارة الأصلية لا تثبت للواقف- قال أبوحنيفة ومحمد ابن الحسن من أصحابه[١]، وهو المذهب عند الشافعية[٢]، وبه قال أكثر الحنابلة[٣].

والقول الأول القائل بأن للواقف الحق في النظارة الأصلية على وقفه أقوى وأوجه؛ لقوة ما استدلوا به من أن عمر رضي الله عنه والخلفاء الراشدين وغيرهم من الصحابة رضي الله عنهم كانوا يلون صدقاتهم، بل إن النبي صلى الله عليه وسلم لما أشار على عمر بوقف أرضه لم يقل له: لا يصح ذلك حتى تخرجها عن يدك ولا تلي نظرها، فدلَّ ذلك على صحة بقائها في يده تحت ولايته.

يقول ابن القيم رحمه الله: "وأي غرض للشارع في ذلك؟ وأيّ مصلحة للواقف أو الموقوف عليه؟! بل المصلحة خلاف ذلك؛ لأنه أخبرُ بماله، وأقوم بعمارته ومصالحه وحفظه من الغريب الذي ليست خبرته وشفقته كخبرة صاحبه وشفقته"[٤].

الفرع الثاني: الأحق بالنظارة الأصلية على الوقف، هو الموقوف عليه:

اتفق الفقهاء على أنه لا حق للموقوف عليه في النظارة الأصلية على الوقف إذا كان غير معين، أو جمعًا غير محصور[٥] قال المرداوي: « محل الخلاف

(١) ينظر: بدائع الصنائع ٦/٢١٩-٢٢٠، وتبيين الحقائق ٣/٣٢٩، وفتح القدير ٦/٢٣١.
(٢) ينظر: أسنى المطالب ٢/٤٧١، ومغني المحتاج ٢/٣٩٣.
(٣) ينظر: منتهى الإرادات ٢/١٠-١١، والإقناع ٣/١٦، والروض الندي ص ٢٩٩.
(٤) أعلام الموقعين: ٣/٣٧١-٣٧٢.
(٥) الشرح الكبير للدردير ٤/٨٨، والإنصاف ٧/٦٩.

إذا كان الموقوف عليه معينًا، أو جمعًا محصورًا، فأما إن كان الموقوف عليهم غير محصورين كالفقراء والمساكين، أو على مسجد، أو مدرسة، أو قنطرة، أو رباط، أو نحو ذلك: فالنظر فيه للحاكم قولًا واحدًا»[١].

واختلف الفقهاء في أحقية الموقوف عليه إذا كان معينًا محصورًا ومؤهلًا في النظارة الأصلية على الوقف، وذلك على قولين:

القول الأول: أن للموقوف عليه الحق في النظارة الأصلية على الوقف، وبهذا قال بعض الحنفية[٢]، وهو قول المالكية[٣]، وبعض الشافعية[٤]، وهو المذهب عند الحنابلة[٥].

القول الثاني: أن النظارة الأصلية على الوقف لا تثبت للموقوف عليه، بل تكون للقاضي، وهذا هو القول المفتى به عند الحنفية[٦]، وهو المذهب عند الشافعية[٧]، وبه قال بعض الحنابلة[٨].

القول الثالث: أن النظارة الأصلية، لا تكون للموقوف عليهم، بل للواقف الحق في النظارة الأصلية على وقفه، وبهذا قال أبو يوسف من الحنفية[٩] وغيره من الحنفية[١٠]، وبه قال المالكية[١١]، وهو قول لبعض الشافعية، ومنهم الإمام الغزالي[١٢]، وبعض الحنابلة[١٣].

(١) الإنصاف ٦٩/٧.
(٢) ينظر: حاشية الطحاوي ٥٥٢/٢، و حاشية ابن عابدين ٤٠٥/٤-٤٠٦.
(٣) ينظر: الشرح الكبير للدردير ٨٨/٤، والشرح الصغير له ٣٠٥/٢، ومواهب الجليل ٣٧/٦.
(٤) ينظر: الحاوي للماوردي ٣٩٧/٩، و روضة الطالبين ٣٤٧/٥، ومغني المحتاج ٣٩٣/٢.
(٥) ينظر: الهداية لأبي الخطاب ٢١٠/١، والكافي لابن قدامة ٤٦٣/٢، والفروع ٥٩٠/٤، والإنصاف ٦٩/٧.
(٦) ينظر: البحر الرائق ٢٥١/٥، و الإسعاف ص(٥٤)، و حاشية ابن عابدين ٤٠٦/٤.
(٧) ينظر: الحاوي للماوردي ٣٩٧/٩، و روضة الطالبين ٣٤٧/٥، ومغني المحتاج ٣٩٣/٢، وأسنى المطالب ٤٧١/٢.
(٨) ينظر: الهداية لأبي الخطاب ٢١٠/١، والمغني ٢٣٧/٨، والفروع ٥٩٠/٤، والمبدع ٣٣٧/٥.
(٩) ينظر: الجواهر المضية ٦١١/٣،
(١٠) ينظر: بدائع الصنائع ٢١٩/٦، والفتاوى الهندية ٤٠٨/٢، و الإسعاف في أحكام الأوقاف، للطرابلسي، ص: ٥٧.
(١١) ينظر: البيان والتحصيل ٢٤٤/١٢، والكافي لابن عبدالبر ١٠١٧/٢، و مواهب الجليل ٣٧/٦، والتاج والإكليل بهامشه ٢٣/٦، وفيهما تحقيق لقولهم.
(١٢) ينظر: حلية العلماء للقفال ٢٢/٦، والحاوي للماوردي ٣٩٧/٩، وروضة الطالبين ٣٤٧/٥، والوجيز ٢٤٨/١.
(١٣) ينظر: الإنصاف ٤٣/٧.

والذي يظهر رجحانه في هذه المسألة -والله أعلم- هو القول الأول القائل بأحقية الموقوف عليه بالنظارة الأصلية على الوقف ما دام أهلًا لذلك[١]؛ ذلك أن الموقوف عليه أحرص من غيره على نماء الوقف، وأن تصل الحقوق إلى أصحابها، وأدعى لاستقرار الوقف من جهة الاستغلال الذي قد يحصل من جهة النظار الأجانب[٢].

الفرع الثالث: الأحق بالنظارة الأصلية على الوقف، هو القاضي:

اتفق الفقهاء جميعًا على أن الواقف إذا مات، ولم يعين ناظرًا على الوقف، وكان الموقوف عليهم غير معينين، أو كانوا معينين ولكن لا يمكن حصرهم، أو كان الموقوف عليه ليس أهلًا للولاية، أو لا يملك أمر نفسه، أو كان الموقوف عليه غير آدمي، فالنظارة الأصلية للقاضي باتفاق، ودليل ذلك ما روته عائشة رضي الله عنها من قوله ﷺ: «السلطان ولي من لا ولي له»[٣]، وقد أخذ الفقهاء من هذا الحديث قاعدة عامة اتفقوا عليها، وطبقوها على ما يتفرع عليها من المسائل الفقهية وهي: «أن الحاكم ولي من لا ولي له»[٤].

وكذلك اتفق جمهور الفقهاء على أنه إذا كان الواقف حيًا، ولم يعين ناظرًا على الوقف، وكان الموقوف عليهم غير معينين، أو كانوا معينين ولكن لا يمكن حصرهم، أو كان الموقوف عليه غير آدمي، أو كان الموقوف عليه لا يملك أمر نفسه، أو ليس أهلًا للولاية، فالنظارة الأصلية للقاضي، وخالفهم في ذلك، بعض الحنفية، مثل: أبي يوسف، وبعض الأصحاب حيث قالوا بأنها للواقف[٥].

---

(١) للنظر إلى المسألة مبسوطة، ينظر: بحث د. عبدالعزيز الحجيلان، بعنوان: الولاية على الوقف وأثرها عليه.

(٢) ينظر: أحكام الوقف للكبيسي ١٤٣/٢-١٤٤ ذكر ذلك عند ترجيحه لهذا القول، وينظر أيضًا محاضرات في الوقف لأبي زهرة ص(٣٢٤).

(٣) الحديث أخرجه أبوداود في سننه في كتاب النكاح، باب في الولي ٢٢٩/٣، الحديث رقم (٢٠٨٣)، وقال الألباني رحمه الله في إرواء الغليل ٢٤٣/٦: «صحيح». وأخرجه ابن ماجه في السنن، كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي، برقم ١٨٨٠

(٤) ينظر: حاشية ابن عابدين ٢٧٤/٤، و مواهب الجليل ٣٨/٦، و مطالب أولي النهى ٦٢/٥.

(٥) ينظر: الإسعاف في أحكام الأوقاف، للطرابلسي، ص: ٥٧.

واختلف الفقهاء في حالة إذا كان الواقف حيًا، ولم يشترط النظارة لنفسه، ولا لغيره، أو كان ميتًا، ولم يوصِ بالنظارة لأحد، وكان الموقوف عليهم معينين، ويمكن حصرهم، وأهلًا للولاية، **فهل للقاضي الحق في النظارة الأصلية؟** على ثلاثة آراء، وهي على التفصيل الآتي:

القول الأول: أن النظارة الأصلية على الوقف تكون للقاضي، وهذا هو القول المفتى به عند الحنفية[١]، وهو المذهب عند الشافعية[٢]، وبه قال بعض الحنابلة[٣].

القول الثاني: أن النظارة الأصلية على الوقف لا تكون للقاضي، بل للموقوف عليه الحق في النظارة الأصلية على الوقف، وبهذا قال بعض الحنفية[٤]، وهو قول المالكية[٥]، وبعض الشافعية[٦]، وهو المذهب عند الحنابلة[٧].

القول الثالث: أن النظارة الأصلية، لا تكون للقاضي، بل للواقف الحق في النظارة الأصلية على وقفه، وبهذا قال أبو يوسف من الحنفية[٨] وغيره من الحنفية[٩]، وبه قال المالكية[١٠]، وهو قول لبعض الشافعية، ومنهم الإمام الغزالي[١١]، وبعض الحنابلة[١٢].

---

(١) ينظر: البحر الرائق ٢٥١/٥، و الإسعاف ص(٥٤)، و حاشية ابن عابدين ٤٠٦/٤.

(٢) ينظر: الحاوي للماوردي ٣٩٧/٩، و روضة الطالبين ٣٤٧/٥، ومغني المحتاج ٣٩٣/٢، وأسنى المطالب ٤٧١/٢.

(٣) ينظر: الهداية لأبي الخطاب ٢١٠/١، والمغني ٢٣٧/٨، والفروع ٥٩٠/٤، والمبدع ٣٣٧/٥.

(٤) ينظر: حاشية الطحاوي ٥٥٢/٢، و حاشية ابن عابدين ٤٠٥/٤-٤٠٦.

(٥) ينظر: الشرح الكبير للدردير ٨٨/٤، والشرح الصغير له ٣٠٥/٢، ومواهب الجليل ٣٧/٦.

(٦) ينظر: الحاوي للماوردي ٣٩٧/٩، و روضة الطالبين ٣٤٧/٥، ومغني المحتاج ٣٩٣/٢.

(٧) ينظر: الهداية لأبي الخطاب ٢١٠/١، والكافي لابن قدامة ٤٦٣/٢، والفروع ٥٩٠/٤، والإنصاف ٦٩/٧.

(٨) ينظر: الجواهر المضية ٦١١/٣،

(٩) ينظر: بدائع الصنائع ٢١٩/٦، والفتاوى الهندية ٤٠٨/٢، و الإسعاف في أحكام الأوقاف، للطرابلسي، ص: ٥٧.

(١٠) ينظر: البيان والتحصيل ٢٤٤/١٢، والكافي لابن عبدالبر ١٠١٧/٢، و مواهب الجليل ٣٧/٦، والتاج والإكليل بهامشه ٢٣/٦، وفيهما تحقيق لقولهم.

(١١) ينظر: حلية العلماء للقفال ٢٢/٦، والحاوي للماوردي ٣٩٧/٩، وروضة الطالبين ٣٤٧/٥، والوجيز ٢٤٨/١.

(١٢) ينظر: الإنصاف ٤٣/٧.

المطلب الثاني
النظارة الفرعية على الوقف

المسألة الأولى
تعريف النظارة الفرعية

النظارة الفرعية هي التي تثبت بموجب شرط، أو تفويض، أو توكيل، أو إيصاء، أو إقرار ممن يملك ذلك[1].

وتفسير ذلك بالآتي:

شرط: أي اشتراط الواقف النظارة لغيره، أو نفسه.

تفويض: تنازل المتولي عن حق التولي، بإسناد النظر إلى غيره، وإقامته مقام نفسه استقلالاً.

توكيل: وهو إقامة شخص غيره، مقام نفسه، في تصرف جائز معلوم.

إقرار ممن يملك ذلك: إقرار الناظر على نفسه بأن النظارة ليست له، وإنما لفلان، ويصدقه المقر له، ويسمى أيضًا المصادقة على النظارة.

المسألة الثانية
أحكام نقل النظارة

اختلف الفقهاء في حق الواقف، أو الموقوف عليه، أو القاضي، في حكم نقل النظارة على الوقف بالطرق المذكورة في المسألة الأولى على التفصيل الآتي:

الفرع الأول: النظارة بالشرط:

متقررٌ عند الفقهاء أن للواقف الحق في اشتراط النظارة سواء لغيره، أو لنفسه -عند من لا يرى للواقف الحق بالنظارة الأصلية عند عدم اشتراطها-

(١) أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية، تأليف: د. محمد بن عبدالله الكبيسي، ص: ١٣٣.

حيث قال بذلك الحنفية[1]، والمالكية[2]، والشافعية[3]، والحنابلة[4]، وذلك لعمل الصحابة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُم، فقد جعل عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ وقفه إلى بنته حفصة تليه ما عاشت، ثم يليه ذو الرأي من أهلها[5]، وفي وقف علي رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ شرط النظر لابنه الحسن، ثم لابنه الحسين رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا[6].

أما عن حق الموقوف عليهم في اشتراط النظارة، فبحسب حقه في النظارة الأصلية على الوقف، فمن منعه من النظارة الأصلية على الوقف لم يعطه الحق في تعيين ناظر على الوقف؛ لأنه لا يملك النظر لنفسه، فلا يملكه لغيره، ففاقد الشيء لايعطيه.

أما من قال بثبوت النظارة الأصلية للموقوف عليه، فإنه أعطى له الحق في اشتراطها للغير، إلا أن هذا الحق مقيد باشتراطها للغير حال حياة الموقوف عليه الموكلين، فهو يقيم غيره مقامه في النظر على الوقف، كوكيل عنه، والوكالة تنتهي بموت الموكل، ولا حق للموقوف عليه في الإيصاء بالنظارة إلى الغير بعد وفاته.

وأما عن حق القاضي في اشتراط النظارة لمن يراه، فالفقهاء متفقون على حقه في ذلك؛ وذلك لأن كثرة أعمال القاضي ومهامه تمنعه في العادة من تولي أمر الوقف بنفسه.

الفرع الثاني: النظارة بالتفويض:

النظارة بالتفويض هي: تنازل المتولي عن حق التولي، بإسناد النظر إلى غيره، وإقامته مقام نفسه استقلالاً.

(١) ينظر: السير الكبير ٢١١١/٥، وأوقاف الخصاف ص(٢٠٢)، وحاشية ابن عابدين ٤٢٢/٤-٤٢.

(٢) ينظر: البيان والتحصيل ٢٥٥/١٢-٢٥٦، والقوانين الفقهية ص(٣٧٦-٣٧٧)، ومواهب الجليل ٣٧/٦.

(٣) ينظر: الوجيز ص(٢٤٨)، و روضة الطالبين ٣٤٦/٥، و مغني المحتاج ٣٩٣/٢.

(٤) ينظر: المغني ٢٣٦/٨، والمبدع ٣٣٤/٥-٣٣٥، ومطالب أولي النهى ٣١٨/٤.

(٥) ينظر في الاستدلال به: المغني ٢٣٦/٨، و مغني المحتاج ٣٩٣/٢.

(٦) ينظر في الاستدلال به: كشاف القناع ٢٩٣/٤.

ولقد اتفق العلماء على حق من تثبت له النظارة الأصلية، سواءً كان الواقف، أو الموقوف عليه، أو القاضي، في تفويض هذه النظارة لمن يراه، والتنازل له عنها.

أما من تثبت له النظارة الفرعية فجمهور الفقهاء، ومعهم الحنفية، فلا يحق له تفويض النظارة، إلا إذا أعطي له هذا الحق صراحة، وانفرد بعض الحنفية، بجواز ذلك بشرط أن يكون المفوِض مُفوضًا.

الفرع الثالث: النظارة بالوكيل:

التوكيل في نظارة الوقف هو: إنابة الناظر من يقوم مقامه في التصرفات التي يملكها[١].

أما حكم التوكيل في نظارة الوقف فهو حقٌ متقررٌ لازم، فللناظر الحق في أن يوكّل من يقوم مقامه في التصرفات التي يملكها، أو بعضها.

وقد نقل المرداوي عن بعض الفقهاء الإجماع على صحة الوكالة في الوقف سواء كان الناظر أصليًا أو فرعيًا[٢].

ومن الأدلة على ذلك ما جاء عن أنس بن مالك ﵁ قال: بعث النبي ﷺ ببراءة مع أبي بكر ﵁، ثم دعاه فقال: " لا ينبغي لأحد أن يبلغ هذا إلا رجل من أهلي "، فدعا عليًا ﵁ فأعطاه إياه[٣].

قال السيوطي: «هذه استنابة من النبي ﷺ في تبليغ ما أُمر بتبليغه، ثم لما أمر أن يستنيب رجلًا من قبيلة مخصوصة رجع إليه، فيُستدل بفعله أولًا على جواز الاستنابة مطلقًا إذا سكت الواقف عن شرط، ويستدل بفعله ثانيًا على أنه إذا خصص الواقف تخصيصًا يتّبع شرطه»[٤].

(١) ينظر: وقف عشوب ص(٨٠).
(٢) ينظر: الإنصاف ٣٥٦/٥.
(٣) أخرجه الترمذي في أبواب تفسير القرآن باب من سورة التوبة، وقال: «هذا حديث حسن غريب من حديث أنس» والحكمة من إرسال علي بعد أبي بكر: أن عادة العرب جرت بأن لا ينقض العهد إلا من عقده، أو من هو منه بسبيل من أهل بيته، فأجراهم الرسول ﷺ في ذلك على عادتهم. (ينظر: تحفة الأحوذي ٤٨٥/٨).
(٤) الحاوي للفتاوي ١٦٢/١.

يضاف إلى ذلك عموم الأدلة الدالة على جواز التوكيل، كقول الله تعالى: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُواْ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصْلَٰحًا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَآ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا ﴿٣٥﴾ ﴾ [النساء]، وتوكيل النبي ﷺ أباهريرة في حفظ زكاة رمضان، كما في الصحيح من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: «وكّلني رسول الله ﷺ بحفظ زكاة رمضان...» الحديث[1].

الفرع الرابع: النظارة بالإيصاء:

الوصية اسم لما أوجبه الموصي بعد موته[2].

وقد اتفق العلماء على أنه يحق للواقف نقل النظارة إلى غيره بواسطة الإيصاء دائمًا، كما اتفقوا على أنه لا حق للموقوف عليه بالإيصاء على الوقف إطلاقًا، وجمهور الفقهاء منعوا القاضي من الإيصاء بالنظارة من بعده، عدا الحنفية فإنهم أجازوا ذلك للقاضي إذا أذن له السلطان في ذلك.

الفرع الخامس: النظارة بالإقرار:

وهي: إقرار المتولي على نفسه بأن النظارة ليست له، وإنما لفلان، أو إقراره بأن شخصًا آخر شريكٌ معه في النظارة، ويصدقه المقر له، ويسمى أيضًا المصادقة على النظارة.

والفقهاء متفقون جميعًا على مؤاخذة المكلف بإقراره في حق نفسه؛ لأن الإقرار إخبار فلا يقبل الخيار[3].

(١) أخرجه البخاري في كتاب الوكالة باب إذا وكل رجلًا فترك الوكيل شيئًا فأجازه الموكل.

(٢) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، المؤلف: علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (المتوفى: ٥٨٧هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، الجزء السابع، ص: ٣٣٣.

(٣) رد المحتار على الدر المختار، لابن عابدين الحنفي (المتوفى: ١٢٥٢هـ)، الجزء الرابع، ص: ٥٠٧.

المبحث الثاني:
ولاية الدولة على الوقف

وفيه مطلبان:

المطلب الأول
التكييف الفقهي لولاية الدولة على الأوقاف

نتيجة لتكاثر الأوقاف في الأزمنة المتأخرة، وضعف الذمم عند بعض ممن يتولون النظر عليها، مما أدى إلى تلف بعض الأوقاف، ووقوع الظلم والعدوان عليها من النظار وغيرهم، وكثرة الشكاوي في المحاكم مما حدى ببعض الدول إلى إنشاء وزارات خاصة بالأوقاف، أو أقسام في بعض الوزارات، أو هيئات تتولى النظر على الأوقاف، ورعاية شؤونها، والمحافظة على أعيانها، والاستفادة التامة من غلاتها، وصرفها إلى مستحقيها، فحلّت محل الدواوين التي كان معمولاً بها فيما قبل ذلك في بعض البلدان [(١)].

وهذا العمل يستند على القاعدة الفقهية المقررة «الحاكم ولي من لا ولي له»، وأن حق الحاكم في النظارة على الوقف، ليس ولاية خاصة، بل هو حق نابع من حقه في النظارة العامة، وتكييف الفقهاء لولاية الدولة أو الحكومة على الأوقاف يستند إلى هذه الرؤية.

---

(١) ينظر نبذة عن هذه الدواوين وتاريخها في: محاضرات في الوقف لمحمد أبي زهرة ص(٣٣٥-٣٤٢).

ولأن ولاية القاضي في الأصل مصدرها ولاية الحاكم أو السلطة الحاكمة التي فوضت للقاضي أمر الأوقاف، فوزارة الأوقاف وغيرها من الهيئات العامة التي تتولى إدارة الأوقاف صلاحيتها ناشئة من صلاحية الحاكم أو سلطة الدولة التي لها الصلاحية بتعيين نظار الأوقاف في الحالات والظروف التي حددها الفقهاء، وبهذا تقرر ولاية الدولة في الوقف، فهي التي تقرر ولاية القضاء، وبالتالي فلا مانع حينئذ من أن تقرر النظارة لغير القضاء، كتفويض أمر الوقف إلى وزارة أو إدارة، ويكون لها ما للقاضي من صلاحيات، ماعدا فض النزاعات في الأوقاف أو غيرها، فهذه لا محالة من المهام الأصلية للقضاء[١].

وبالجملة فإن للدولة أن تتدخل لإدارة الوقف عندما لا يوجد من يقوم بتلك المهمة، أو كان موجودًا لكنه غير أمين عليها أو غير كفء لها، ومن يقوم بذلك ممن يمثل الدولة يسمى ناظرًا على الوقف باعتبار أنه المسؤول عن حفظه، وتسلُّم ريعه، وتنفيذ شروط الواقف[٢].

وقد حلَّت وزارات الأوقاف اليوم محل ناظر الوقف في القيام بعمل النظارة على الوقف و إدارته، في الأوقاف العامة التي لا ناظر لها، وهي اليوم تنهض بتنظيم شؤون الأوقاف باسم الدولة، وذلك بموجب سلطتها في النظارة العامة المستمدة أصلًا من الدولة حيث تم نقل هذا العمل من القضاء إلى الإدارة الحكومية مباشرة، ولا غضاضة في ذلك ما دام يهدف إلى تحقيق المصالح العامة ومصلحة الوقف خاصة، وهو من الوسائل الحديثة الملائمة لظروف العصر بما يتفق مع الحياة المعاصرة والمستجدات الواقعية[٣].

وانطلاقًا مما تقدم فإن وزارات الأوقاف لها صلاحية النظارة مباشرة

---

(١) بحث: مشمولات أجرة الناظر، لعبدالله بن بيه، ص ٢٨٢.

(٢) بحث: ولاية الدولة على الوقف المشكلات والحلول، لعبدالله النجار، المؤتمر الثاني للأوقاف، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٨ ذو القعدة ١٤٢٧ هـ، ص ٣٧.

(٣) مشمولات أجرة الناظر، لعبدالله بن بيه، ص ٣٢٢.

أو بواسطة الهيئات التي تعينها تماشيًا مع اختصاصات السلطة الحاكمة أو الدولة إلا أنها لا يمكن أن تتدخل مع وجود الناظر الخاص الذي عينه الواقف إلا في حدود تصحيح الخطأ أو بسبب مخالفة شرط الواقف أو إهمال الوقف وتبديده[(١)].

والجهة المختصة التي تعنى بشؤون الأوقاف، ومع ما وضع لها من نظام خاص ومجالس للأوقاف إلا أن ذلك لا يعني التدخل فيما شرعه الشارع من أحكام للوقف بنبذ شيء منها أو تعديله، ولا إهمال شروط الواقفين التي اعتبرها الشرع ما لم يكن فيها مخالفة شرعية، وإنما القصد منه متابعة تصرفات الأولياء على الأوقاف، والنظر على الأوقاف الموقوفة على الأمور العامة التي ليس لها ناظر خاص، محافظة عليها من التعدي أو تعطل المنافع، وتطبيقًا لشروط الواقفين لها، وقد نصَّ نظامها على ذلك.

جاء في فتاوى سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم -رحمه الله- في إحدى إجاباته على أحد الأسئلة: «ونفيدكم حيث إن ولي الأمر أيّده الله بتوفيقه رأى أن من المصلحة جعل النظارة على الأوقاف العامة لوزارة الحج والأوقاف، وجرى على هذا العمل في غالب الأوقاف في المملكة بعد أن أناط بوزارة الحج والأوقاف مسؤولية تنفيذ شروط الواقفين، وحيث إن طاعة ولي الأمر واجبة في غير معصية الله، وحيث إن الأوقاف المشار إليها أوقاف على غير معين فيتعين عليهم تسليمها بيد وزارة الحج والأوقاف، وعليها أن تقوم بواجبها نحوها، ومتى رأوا تساهلاً من الوزارة في الصرف على جهات هذه الأوقاف فعليهم الرفع عن ذلك لجهته، وبالله التوفيق، والسلام عليكم.

مفتي الديار السعودية»[(٢)].

---

(١) مشمولات أجرة الناظر، لعبدالله بن بيه، ص ٢٩٥..

(٢) فتاوى ورسائل سماحته ٩/٩٢.

وفي إجابة أخرى له في الموضوع قال: «نفيدكم أنه إذا ثبت أن للوقف المذكور ناظرًا خاصًا فلا يسوغ لوزارة الحج والأوقاف المطالبة بالنظر كما نصَّ على ذلك العلماء؛ لأن الولاية الخاصة أقوى من الولاية العامة....، (وساق نقولًا من شرح المنتهى والمقنع وكشاف القناع)، وإذا كان الناظر الخاص متهمًا أو مفرِّطًا فيضم إليه أمينًا... (وساق عبارة كشاف القناع في ذلك) وبهذا يتبين أن وكيل الأوقاف لا يحق له المطالبة بالإشراف على الأوقاف التي لها ناظر خاص، والسلام.

رئيس القضاة»[1].

المطلب الثاني
اختصاص القضاء للولاية العامة على الأوقاف

قرر الفقهاء أن الولاية (النظارة) العامة على الأوقاف هي من اختصاص القضاء وحده دون غيره من سلطات الدولة، وأن هذه الولاية تشمل ولاية النظر الحسبي أو ما يسمى بالاختصاص الولائي كما تشمل ولاية الاختصاص القضائي الذي يعني الفصل في المنازعات الخاصة بالأوقاف، ويشمل الاختصاص الولائي (شؤون النظارة) من إجراء التصرفات المختلفة عليها كاستبدال الأموال الوقفية، وتعديل شروط الواقف المضرة بالوقف ومستحقيه أو إبطالها، ونحو ذلك.

وهذه الولاية التي يمارسها القضاء على الأوقاف، من شأنها التأثير على استقلالية الأوقاف، خاصة في جوانبها الإدارية والتمويلية، عند الممارسة العملية للنظام الوقفي.

وهنا أعطى الفقهاء للقضاء دون غيره من السلطات إجراء التصرفات

(١) فتاوى ورسائل سماحته ٩/٨٦-٨٧.

اللازمة باعتباره يمثل جهة الاختصاص ولكونه أكثر الجهات استقلالية ومراعاة لتحقيق العدالة وعدم تفويت المصلحة الشرعية، وأوصوا بمنع تمكين سلطة الدولة من التدخل في تدبير شؤون الأوقاف ومعالجة مشاكلها، فقد نص بعض الفقهاء صراحة على منع سلطة الدولة وممثليها من التدخل في شؤون الوقف أو الاعتراض على التصرفات الإدارية للقاضي ومن ذلك قولهم: «لا تدخل ولاية السلطان على ولاية المتولي في الوقف»[(١)]، وأجاز بعضهم هذا التدخل عن طريق القاضي في حالة وجود خيانة الناظر أو طعن في أمانة الواقف، أو طلب المساعدة[(٢)].

وكون القضاء سلطة مختصة بالنظارة على الأوقاف، فذلك عاملٌ مساعد على تحقيق أهداف الوقف وضمان استقلاليته، لأنه يقوم على أساس احترام إرادة الواقف الحرة، كما يمكن تسجيل أن القضاء في أغلب الأحيان مارس عمله باستقلالية مطلقة بعيدا عن تدخل الدولة، أما إداريا فقد ساهم في إيجاد سلطة إدارية عليا عادلة حريصة على حماية الوقف، لا تعنى بالجوانب السياسية بقدر عنايتها باحترام شروط الواقفين[(٣)].

(١) أحكام الوقف للخصاف، ص ٢٠٢.

(٢) الوقف والسياسة في مصر، لإبراهيم بيومي غانم،، ص٥٦-٥٧.

(٣) المشكلات المؤسسية للوقف في التجربة الإسلامية التاريخية، لياسر الحوراني، مجلة أوقاف، العدد ١٤، ماي ٢٠٠٨، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، ص ٧٦.

المبحث الثالث
شروط النظارة على الوقف

وفيه ثلاثة مطالب:

يمكن تقسيم شروط نظارة الوقف بحسب أهميتها إلى أقسام ثلاثة، وهي: الشروط المتفق عليها، والشروط المختلف فيها، والشروط الاحتياطية في تولية الناظر، وتفصيل ذلك في المطالب الآتية:

المطلب الأول
الشروط المتفق عليها

ويقصد بالشروط المتفق عليها: أي الشروط التي اتفق الفقهاء في لزومها ومدى ذلك.

وهذه الشروط هي:

١. العقل:

وهذا الشرط اتفق عليه أصحاب المذاهب الأربعة حيث قال به الحنفية(١)، والمالكية(٢)، والشافعية(٣)، والحنابلة(٤)،لأن المجنون

(١) ينظر: البحر الرائق ٥/٢٤٤، وحاشية ابن عابدين ٤/٣٨١، والفتاوى الهندية ٢/٤٠٨.

(٢) ينظر: مواهب الجليل ٦/٣٧، وفتاوى ابن رشد ١/٣٥٩.

(٣) ينظر: فتاوى ابن الصلاح ١/٣٨٧، وتيسير الوقوف ق(٥١ أ).

(٤) ينظر: المغني ٨/٢٣٧، وكشف المخدرات ٢/٤٧، و كشاف القناع ٤/٢٩٨، ٣٠١.

عاجز عن النظر إلى نفسه، عديم التمييز لما فيه المصلحة، فاسد التدبير.

٢. الرشد:

وهذا الشرط أيضًا من المتفق عليه عند المذاهب الأربعة، حيث قال به الحنفية[١]، والمالكية[٢]، والشافعية[٣]، والحنابلة[٤].

لأن الرشد من الصفات التي تؤهل الشخص لأن يكون ناظرًا على اعتبار أن السفيه محجورٌ عليه في إدارة أمواله، وفي أموال غيره بالأولى.

٣. الكفاية:

ويراد بها: القوة والقدرة على القيام بشؤون الوقف، وهذا الشرط قال به عامة الفقهاء، فقد قال به الحنفية[٥]، والمالكية[٦]، والشافعية[٧]، والحنابلة[٨]، وللشافعية فيه وجه ضعيف في عدم اشتراط هذا الشرط[٩].

وهو من أهم الشروط في تولية الناظر، وفي فتيا لابن الصلاح: أن الناظر لو كان على مواضع، فأثبت الناظر أهليته في مكان، فإنها تثبت في ذلك المكان، وفي بقية الأماكن تثبت بقية الشروط إلا شرط (الكفاية) ما لم تثبت أهليته في سائر الأوقاف[١٠].

وتدخل الأمانة تحت هذا الشرط، لأنها من مسوغات القدرة على

(١) ينظر: الإسعاف ص(٥٦)، والبحر الرائق ٥/٢٤٤، وحاشية ابن عابدين ٤/٣٨١.

(٢) ينظر: البيان والتحصيل ١٢/٢٥٦، ومواهب الجليل ٦/٣٧، ٣٨، وفتاوى ابن رشد ١/٣٥٩.

(٣) ينظر: فتاوى ابن الصلاح ١/٣٨٧.

(٤) ينظر: الشرح الكبير لابن قدامة ٦/٢١٤، والإنصاف ٧/٦٦، وكشاف القناع ٤/٢٩٨، ٣٠١، ونيل المآرب ٢/٢٠.

(٥) ينظر: الإسعاف للطرابلسي ص ٥٣، و البحر الرائق ٥/٢٤٤، و حاشية ابن عابدين ٤/٣٨٠، لكنهم يجعلونه شرط أولوية لا شرط صحة.

(٦) ينظر: مواهب الجليل ٦/٣٧، وفتاوى ابن رشد ١/٣٥٨، ٣٦١.

(٧) ينظر: روضة الطالبين ٥/٣٤٧، وتحفة المحتاج ٦/٢٨٨.

(٨) ينظر: الإنصاف ٧/٦٦، و كشف المخدرات ٢/٤٧، و مطالب أولي النهى ٤/٣٢٨، ونيل المآرب ٢/٢٠.

(٩) ينظر: الابتهاج ٤/ ق ١٧١ب.

(١٠) ينظر: فتاوى ابن الصلاح ١/ ٣٨٧.

النظارة، وبها يضمن الواقف سلامة الوقف من السرقات وما ينجم عن ذلك من تبعات، كما يضمن وصول الحقوق إلى ذويها كاملة غير منقوصة.

المطلب الثاني
الشروط المختلف فيها

وهي:

١. الإسلام:

واختلف الفقهاء في هذا الشرط، إلا أن جمهور العلماء قالوا به، حيث ذكره المالكية[١]، والشافعية[٢]، والحنابلة[٣].

أما الحنفية، فيقول ابن عابدين: «ويشترط للصحة بلوغه وعقله لا حريته وإسلامه»[٤].

والراجح والله أعلم القول الأول، وهو اشتراط إسلام الناظر، لما في تولية الكافر على أوقاف المسلمين من مفاسد كثيرة: منها ما يعود على الوقف، ومنها ما يعود على الموقوف عليه، ومنها ما يعود على عامة المسلمين، ولكونه نوع ولاية يمنع منها الكافر.

٢. العدالة:

وهي مَلَكة، أي هيئة راسخة في النفس تمنع من اقتراف كبيرة أو صغيرة دالة على الخسة أو مباح يخل بالمروءة[٥].

---

(١) ينظر: مواهب الجليل والتاج والإكليل بهامشه ٣٧/٦.

(٢) ينظر: فتاوى ابن الصلاح ٣٨٧/١، و تيسير الوقوف (ق ٤٦ ب)، (ق ٥١ أ، ٢٠٠ب).

(٣) ينظر: الإنصاف ٦٦/٧، و كشف المخدرات ٤٧/٢، و مطالب أولي النهى ٣٢٧/٤.

(٤) حاشية ابن عابدين ٣٨١/٤.

(٥) الأشباه والنظائر، للسيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)، ص: ٣٨٤.

وهذا الشرط اختلف الفقهاء فيه على أربعة أقوال:

فمن الفقهاء من اشترطه مطلقًا، وهم الشافعية[١]، وبعض الحنفية[٢].

أما أكثر الحنفية فيجعلونه شرط أولوية في نظارة الوقف، لا شرطًا لصحة النظارة[٣].

ومن الفقهاء من يفرق ما إذا كان الواقف هو الناظر، أو كان الموقوف عليه ناظرًا على الوقف، أو كان غيره ممن ينصبهم الواقف، فيشترط المالكية[٤] والحنابلة[٥] ذلك إذا كان الناظر من الموقوف عليهم، أو غريبًا عن الوقف.

وهناك قول ضعيف للشافعية، وهو: أن العدالة ليست شرطًا لولاية الوقف إذا كان على معينين راشدين[٦].

والراجح والله أعلم هو القول الأول[٧]، وهو كونه شرطًا، لأن في ذلك حماية للوقف من الضياع، ومراعاة جانب الوقف أهم من إبقاء ولاية الفاسق عليه، وإن كان موقوفًا عليه، أو منصوبًا من قِبَل الواقف.

٣. الحرية.

وهي شرط عند الشافعية[٨]. أما الحنفية فإنهم نصُّوا على عدم اعتبار الحرية في نظارة الوقف[٩]. يقول ابن عابدين: «ويشترط للصحة بلوغه وعقله، لا حريته وإسلامه»[١٠].

(١) ينظر: فتاوى ابن الصلاح ١/٣٨٧، وروضة الطالبين ٥/٣٤٧.
(٢) ينظر: فتح القدير ٦/٢٣١، والإسعاف ص(٥٣)، و الفتاوى الهندية ٢/٤٠٨.
(٣) ينظر: البحر الرائق ٥/٢٤٤، و حاشية ابن عابدين ٤/٣٨٠.
(٤) ينظر: البيان التحصيل ١٢/٢٢٣، و مواهب الجليل والتاج والإكليل بهامشه ٦/٣٧، وحاشية الدسوقي ٤/٨٨، إلا أنهم توسعوا فأجازوا ولاية الفاسق إذا رضي به الموقوف عليهم.
(٥) ينظر: الشرح الكبير ٦/٢١٣، والإنصاف ٧/٦٧، ودقائق أولي النهى ٢/٥٠٤، ونيل المآرب ٢/٢٠.
(٦) ينظر: روضة الطالبين ٥/٣٤٧.
(٧) ينظر: المغني ٨/٢٣٨، و كشاف القناع ٤/٢٩٩.
(٨) ينظر: فتاوى ابن الصلاح ١/٣٨٧، والأشباه والنظائر للسيوطي ص(٢٤٧-٢٤٨، ٢٥٤).
(٩) ينظر: البحر الرائق ٥/٢٤٥، والفتاوى الهندية ٢/٤٠٨، و حاشية ابن عابدين ٤/٣٨١.
(١٠) حاشية ابن عابدين ٤/٣٨١.

وأما المالكية، والحنابلة فلم يتعرضوا لذكر الحرية عند ذكرهم لشروط ولاية الوقف مما يدل على أنهم لا يرونها شرطًا في ذلك، والله أعلم[1].

أما الذكورة، والبصر فليسا من شروط صحة النظارة على الوقف[2]، فيجوز أن تتولى المرأة نظارة الوقف؛ لما ثبت أن عمر رضي الله عنه أوصى بالنظر إلى ابنته حفصة رضي الله عنها[3]، وكذلك يجوز أن يتولى الأعمى النظارة على الوقف، حيث جاز أن يكون قاضيًا.

المطلب الثالث
الشروط الاحتياطية في تولية الناظر

لما كان الوقف يحتاط له أكثر مما يحتاط لغيره، فقد راعى الفقهاء شروطًا أخرى في تولية ناظر الوقف، لأن بحصولها تقع الطمأنينة والارتياح للواقف، ومصالح الوقف، ومن ذلك:

١. تولية الأصلح:

التوجيهات الإسلامية تقتضي التزام مبدأ الجدارة في شغل الوظائف، ويتمثل ذلك في تولية الأصلح لها، إذ إن المبادئ العامة توجب على ولي الأمر أن يولي على كل عمل من أعمال المسلمين أصلح من يجده لذلك العمل.

كما أنه لا ينبغي المحاباة في التولية، كأن يولي قريبًا أو صديقًا له

---

(١) ينظر: مواهب الجليل وبهامشه التاج ٣٧/٦، و كشاف القناع ٢٩٨/٤-٢٩٩، والتنقيح المشبع ص(١٨٧).

(٢) ينظر: الإسعاف ص(٥٣)، والفتاوى الهندية ٤٠٨/٢، و مواهب الجليل ٣٨/٦، وحاشية القليوبي ١٠٩/٣.

(٣) أصل هذا الحديث في الصحيحين، وقد أخرج الوصية بالنظر إلى حفصة أبوداود في سننه في كتاب الوصايا باب ما جاء في الرجل يوقف الوقف ١١٧/٣، الحديث رقم (٢٨٧٩)، وسكت عنه، والبيهقي في سننه الكبرى في كتاب الوقف باب الصدقات المحرمات ١٦٠/٦.

في وظيفة لها مقامها ومسؤوليتها كما هو الشأن في إدارة الأوقاف. يقول عمر رضي الله عنه: «من استعمل رجلًا لمودة أو لقرابة لا يستعمله إلا لذلك فقد خان الله ورسوله والمؤمنين»[1].

وفي المرشحين للنظارة على الوقف قد لا يجد من هو كفء من الدرجة الأولى، وقد يتفقون في شروط، ويتفاوتون في شروط، فعلى من يختار الناظر أن يراعي الأمثل فالأمثل، ويفعل ذلك بالاجتهاد التام حتى تؤدى الأمانة على وجهها.

٢. عدم تمكين طالب النظارة على الوقف:

وذلك لما فيه من احتياط لمصالح الوقف والمستحقين من أي نوايا يمكن أن يكون طالب ولاية الوقف مضمرًا لها، لذلك لا ينصح إجابة طالبها، وفي السنة ما يعاضد ذلك، فقد روي عن أبي موسى رضي الله عنه أنه قال: دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم أنا ورجلان من قومي، فقال أحد الرجلين: أمِّرنا يا رسول الله، وقال الآخر مثله، فقال: «إنا لا نولي هذا من سأله»[2].

(١) موسوعة فقه عمر بن الخطاب، محمد رواس قلعجي، ص ٦٧.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب ما يكره من الحرص على الإمارة، برقم ٧١٤٩.

الخاتمة

وفيها:

- أبرز النتائج.
- أهم التوصيات.

بعد أن يسر الله البحث في هذا الموضوع، وجمع هذه المادة العلمية، نذكر في ختامها أهم النتائج والتوصيات.

أولاً: أبرز النتائج:

١. النظارة على الوقف من الأهمية بمكان، حيث هي السبيل إلى حفظ الوقف من الضياع.

٢. أن الواقف يحق له أن يكون ناظرًا على وقفه.

٣. أن الموقوف عليه لا يحق له أن يكون ناظرًا على الوقف إذا كان الوقف غير معين أو غير محصور، وله ذلك إن كان معينًا محصورًا.

٤. عند عدم وجود ناظر خاص، فالحاكم هو الناظر أو الوالي العام للوقف.

٥. يحق للواقف أن يشترط ناظرًا على وقفه.

٦. يحق لمن له الولاية الأصلية تفويض غيره بالولاية.

٧. أن من المتقرر أن للدولة الولاية على الأوقاف التي ليس لها ناظر خاص.

٨. يشترط في المتولي على الوقف أن يكون بالغًا، عاقلًا، قويًا، وقادرًا على القيام بشؤون الوقف، مسلمًا فيما وقف على مسلم أو جهةٍ إسلاميةٍ، عدلًا، ولا تشترط الحرية، والذكورية، والبصر.

ثانيًا: أهم التوصيات:

١. دعوة المهتمين بالأوقاف إلى توعية المجتمع بثقافة الوقف من خلال الوسائل المتاحة.

٢. ضرورة توعية الأثرياء بأهمية الوقف، وأثره في الاستقرار الاجتماعي والاقتصادي.

٣. عقد ملتقيات لنظار الأوقاف، تطرح فيها بعض المواضيع المهمة والمستجدة في ملف النظارة على الأوقاف.

٤. دراسة ميدانية لتقصي مهام نظار الأوقاف ومجالس النظارة.

٥. دراسة جوانب القوة والضعف في ولاية الدولة على الأوقاف.

٦. الاهتمام بوضع حلول لمعوقات نظارة الدولة على الأوقاف.

٧. من المهم أن تكون النظارة جهة مستقلة عند ارتباطها بالدولة (كالقضاء).

فهرس المصادر والمراجع

أولًا: القرآن الكريم.

ثانيًا: كتب الحديث:

١. الجامع الصحيح، للإمام المحدث محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦ه).

٢. سنن أبي داود، المؤلف: أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (المتوفى: ٢٧٥هـ)، المحقق: محمد محيي الدين عبدالحميد، الناشر: المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.

٣. صحيح مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت ٢٦١).

٤. مسند الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١).

ثالثًا: معاجم اللغة:

١. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (٣٩٣هـ).

٢. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأنصاري (ت ٧١١هـ).

٣. معجم القاموس المحيط، لمحمد بن يعقوب الشيرازي الفيروزآبادي (ت ٨١٧هـ).

٤. معجم مقاييس اللغة، المؤلف: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ)، المحقق: عبدالسلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، عام النشر: ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، الجزء الأول.

رابعًا: كتب الفقه:

١. أحكام الوصايا والأوقاف، بين الفقه والقانون، محمد بن مصطفى شلبي.

٢. أحكام الوقف الإسلامي في الشريعة الإسلامية، المؤلف: د. محمد بن عبيد عبدالله الكبيسي، طبعة وزارة الأوقاف السعودية عام ١٤٢٦.
٣. أحكام الوقف والمواريث، الشيخ أحمد بك.
٤. اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية الفقهية، عائض بن فدوغوش الحارثي (ت ١٤٢٩هـ).
٥. الإسعاف في أحكام الأوقاف، إبراهيم بن موصى الطرابلسي (ت ٩٢٢هـ).
٦. أسنى المطالب في شرح روض الطالب، زكريا بن محمد الأنصاري (ت٩٢٦).
٧. الأشباه والنظائر، المؤلف: عبدالرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م. في أصول الفقه.
٨. إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ).
٩. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، علي بن سليمان المرداوي الحنبلي (ت ٨١٧هـ).
١٠. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، عبدالله بن أحمد بن محمود المعروف بالحافظ النسفي (ت ٧١٠هـ).
١١. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، المؤلف: علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (المتوفى: ٥٨٧هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، الجزء السابع.
١٢. التاج والإكليل لمختصر خليل، المؤلف: محمد بن يوسف بن أبي القاسم ابن يوسف العبدري الغرناطي، أبو عبدالله المواق المالكي (المتوفى: ٨٩٧هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ-١٩٩٤.

١٣. البيان والتحصيل، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (٥٢٠هـ).
١٤. تحرير ألفاظ التنبيه، يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ).
١٥. تيسير الوقوف على غوامض أحكام الوقوف، عبدالرؤف بن تاج العارفين المناوي (ت ١٠٣١هـ)
١٦. جواهر الإكليل شرح مختصر خليل، صالح عبدالسميع الأزهري.
١٧. الحاوي الكبير، علي بن محمد الماوردي البصري (ت٤٥٠هـ).
١٨. حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، سيف الدين بن محمد الشاشي القفال (٥٠٧هـ).
١٩. رد المحتار على الدر المختار، المؤلف: ابن عابدين، محمد أمين بن عمر ابن عبدالعزيز عابدين الدمشقي الحنفي (المتوفى: ١٢٥٢هـ)، الناشر: دار الفكر-بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، الجزء الرابع.
٢٠. الشرح الكبير على متن المقنع، عبدالرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي، (ت ٦٨٢هـ).
٢١. غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، أحمد بن محمد الحسيني الحموي (ت ١٠٩٨هـ).
٢٢. الكافي في فقه أهل المدينة، يوسف بن عبدالبر النمري القرطبي (٤٦٣هـ).
٢٣. الكافي، موفق الدين عبدالله بن قدامة الجماعيلي المقدسي (ت ٦٢٠هـ).
٢٤. كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، محمد بن عبدالمؤمن الحسيني الحصني (٨٢٩هـ)
٢٥. محاضرات في الوقف، محمد بن أحمد بن مصطفى، (الشهير بأبي زهرة)، (ت ١٣٩٤هـ).
٢٦. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى وتجريد الزوائد الغاية والشرح، مصطفى السيوطي الرحيباني (ت ١٢٤٣هـ).

٢٧. المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقاء.
٢٨. المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، لأبي العباس الونشريسي (ت ٩١٤هـ).
٢٩. المقنع، موفق الدين عبدالله بن قدامة الجماعيلي المقدسي (ت ٦٢٠هـ).
٣٠. منتهى الإرادات في جمع المقنع، محمد بن أحمد الفتوحي، الشهير بابن النجار (ت ٩٧٢هـ).
٣١. المهذب في فقة الإمام الشافعي، المؤلف: أبو إسحاق إبراهيم بن علي ابن يوسف الشيرازي (المتوفى: ٤٧٦هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية.
٣٢. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، ممد بن محمد بن عبدالرحمن المغربي، المعروف بـ(الحطاب) (ت ٩٥٤).
٣٣. موسوعة فقه عمر بن الخطاب، محمد رواس قلعجي.
٣٤. النظارة على الوقف، تأليف: د.خالد الشبيب، وتقع في: ٤١١ صفحة، طبعتها الأمانة العامة للأوقاف في دولة الكويت عام ١٤٢٧هـ الموافق ٢٠٠٦م.
٣٥. نظرية الولاية في الشريعة الإسلامية، نزيه حماد.

خامسًا: الفتاوى:

١. الحاوي للفتاوي، عبدالرحمن بن الكمال الأسيوطي الشهير بـ(جلال الدين السيوطي) (ت ٩١١هـ).
٢. فتاوى ابن الصلاح، عثمان بن عبدالرحمن المعروف بابن الصلاح (ت ٦٤٣هـ).
٣. فتاوى ابن رشد، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت ٥٢٠هـ).
٤. الفتاوى الهندية، لجنة من العلماء برئاسة الإمام نظام الدين عبدالشكور البلخي (١٠٣٦هـ).
٥. فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم

٦. مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية.

سادسًا: الأبحاث والمجلات:

١. نظام النظارة في الفقه الإسلامي والتطبيقات المعاصرة، د. محمد المهدي، رسالة دكتوراه، من مطبوعات الأمانة العامة للأوقاف بالكويت.

٢. بحث: الولاية على الوقف وأثرها عليه،د. عبدالعزيز الحجيلان.

٣. بحث: مشمولات أجرة الناظر، عبدالله بن بيه.

٤. بحث: ولاية الدولة على الوقف المشكلات والحلول، لعبدالله النجار، المؤتمر الثاني للأوقاف، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٨ ذوالقعدة ١٤٢٧ هـ.

٥. بحث: ولاية الناظر على الأوقاف الأهلية، تأليف: محمد بن هديهد الرفاعي، ندوة الوقف والقضاء، الرياض، ١٤٢٦هـ، وطبعت البحث وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد في المملكة العربية السعودية.

٦. مجلة الأمانة العامة للأوقاف، الكويت.

انتهى بحمد الله ومنته وفضله ونسأله القبول

فهرس المحتويات

أحكام الرسائل التقنية

إعداد :
د. خلود بنت عبد الرحمن المهيزع
الأستاذ المساعد في قسم الفقه
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد،وعلى آله وصحبه وسلم وبعد:

فإن ما تميز به هذا العصر ثورة الاتصالات التقنية حتى أصبح العالم كالقرية الواحدة، ومع التطور الهائل لهذه التقنية، كان لابد من بيان الحكم الشرعي لها، وضبطها بالضوابط الشرعية، وقد اخترت جانبًا من جوانب التقنية، وهو الرسائل التقنية بجميع صورها، لبيان الحكم الشرعي في بعض مسائلها، وعنونت له:

(أحكام الرسائل التقنية)

وتظهر أهمية الموضوع فيما يلي:

١. حاجة الناس إليه، حيث إن أهمية الموضوع تزيد كلما كانت مسائله متعلقة تعلقًا مباشرًا بواقع الناس، كما قال النووي[١] -رحمه الله- بعد ذكره لبعض الآداب قال: «إنما بسطت هذا الفصل على خلاف العادة؛ لأنه أحكام وسنن تدعو الحاجة إليها، ويكثر العمل بها، فهي أولى من نوادر المسائل التي لا تقع إلا في العادة».

(١) روضة الطالبين (١٠/٢٣٨).

٢. أن هذا الموضوع فيه مسائل ونوازل معاصرة يحتاج لبيان حكمها.

٣. أن هذا الموضوع لم يفرد ببحث مستقل -فيما أعلم-، إلا مسائل مبثوثة في بعض المواقع.

خطة البحث:

انتظم هذا البحث في مقدمة، وفصلين، وخاتمة:

الفصل الأول: حقيقة الرسائل التقنية، وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف الرسائل التقنية، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الرسائل التقنية في اللغة

المطلب الثاني: تعريف الرسائل التقنية في الاصطلاح

المبحث الثاني: أنواع الرسائل التقنية.

المبحث الثالث: أهمية الرسائل التقنية.

الفصل الثاني: أحكام الرسائل التقنية، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: أحكام الرسائل التقنية في باب الأسرة، وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: المخاطبة بالرسائل التقنية، وفيه أربعة فروع:

الفرع الأول: المخاطبة بين المرأة والرجل الأجنبيين للحاجة

الفرع الثاني: المخاطبة بين المرأة والرجل الأجنبيين لغير حاجة

الفرع الثالث: استعمال الصور المعبرة أثناء المخاطبة

الفرع الرابع: طلب الدعاء بالرسائل التقنية.

المطلب الثاني: التواصل بين الأرحام بالرسائل التقنية

المطلب الثالث: الطلاق بالرسائل التقنية

المطلب الرابع: التهنئة بالرسائل التقنية، وفيه فرعان:

الفرع الأول: حكم التهنئة المشروعة

الفرع الثاني: حكم التهنئة غير المشروعة

المطلب الخامس: التعزية بالرسائل التقنية، وفيه فرعان:

الفرع الأول: إعلان الموت بالرسائل التقنية

الفرع الثاني: حكم التعزية عبر الرسائل التقنية.

المطلب السادس: حكم القذف بالرسائل التقنية.

المبحث الثاني: أحكام الرسائل التقنية في باب المعاملات، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الاشتراك في مسابقات عبر الرسائل التقنية

المطلب الثاني: اختراق الرسائل التقنية.

المطلب الثالث: الرسائل التي فيها نوع من الكهانة.

منهج البحث:

يتبين منهجي في البحث فيما يلي:

١. تصوير المسألة وتحرير محل الخلاف الفقهي.

٢. إذا كانت المسألة من مواضع الاتفاق أذكر حكمها بدليلها، مع توثيق الاتفاق من مظانه المعتبرة، وفي المسائل الخلافية ذكرت الأقوال، منسوبة للمذاهب الفقهية الأربعة، حسب ترتيبها الزمني، مع ذكر أدلة كل قول، وبيان وجه الدلالة، والمناقشات الواردة، ثم الترجيح، وربما اجتهدت في الاستدلال والمناقشة.

٣. البحث يناقش نازلة جديدة، ليست مذكورة في كلام المتقدمين، ومنهج الأصوليين والفقهاء في استنباط حكم النوازل رد هذا الباب (النازلة) إلى أصل كلي -قدر الإمكان- من نصوص الوحيين أو الإجماع، والرد إلى القواعد والضوابط الفقهية، أو من طريق التخريج الفقهي، سواء كان تخريج الأصول من الفروع، أم تخريج الفروع على الأصول، أم تخريج الفروع على الفروع..

٤. عزوت الآيات القرآنية إلى موضعها، بذكر اسم السورة، ورقم الآية، وخرجت الأحاديث من مصادرها، ونقلت كلام أهل العلم في الحكم، وبينت معاني الألفاظ الغريبة من كتب اللغة.

٥. ترجمت للأعلام الوارد ذكرهم في البحث.

٦. وضعت خاتمة تعطي فكرة عامة عما تضمنه البحث، وأبرز نتائجه.

٧. ذيلت البحث بفهارس تعين على الاستفادة منه.

الفصل الأول

حقيقة الرسائل التقنية

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف الرسائل التقنية.

المبحث الثاني: أنواع الرسائل التقنية.

المبحث الثالث: أهمية الرسائل التقنية.

المبحث الأول
تعريف الرسائل التقنية، وفيه مطلبان

المطلب الأول
تعريف الرسائل التقنية في اللغة

الرسائل التقنية مركبة من اسمين، هما الرسائل والتقنية، أما الرسائل فمعناها في اللغة:

الرسالة والرسول: بمعنى الرسالة، يؤنث ويذكر، وتراسل القوم: أرسل بعضهم إلى بعض. والرسول: الرسالة والمرسل، والإرسال: التوجيه، وقد أرسل إليه، يقال: راسله في كذا، وبينهما مكاتبات ومراسلات، وتراسلوا وأرسلته برسالة وبرسول، وأرسلت إليه أن افعل كذا، والرسالة: ما يرسل من الخطاب، أو كتاب يشتمل على قليل من المسائل تكون في موضوع واحد، أو بحث مبتكر يقدمه الطالب الجامعي لنيل شهادة عالية، ورسالة الرسول ما أمر بتبليغه عن الله ودعوته الناس إلى ما أوحي إليه، ورسالة المصلح ما يتوخاه من وجوه الإصلاح.[١]

أما التقنية، فمعناها في اللغة:

إتقان الأمر: إحكامه، ورجل تِقن (بكسر التاء) ومتقن وفلان تقن،

(١) ينظر: أساس البلاغة (١/٢٣١)، لسان العرب (١١/٢٨٣)، المعجم الوسيط (١/٣٤٤) مادة: رسل

موصوف بالإتقان، أي حاذق في عمله، ومنه قوله تعالى: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [النمل:٨٨].(١)

والمقصود بالتقنية: التطوير وتطبيق الأدوات، وإدخال الآلات، والمواد والعمليات التلقائية، التي تساعد على حل المشكلات البشرية الناتجة عن الخطأ البشري، أي أنها استعمال الأدوات، والقدرات المتاحة لزيادة إنتاجية الإنسان وتحسين أدائه (٢)

المطلب الثاني
معنى الرسائل التقنية في الاصطلاح

يمكن أن تعرف الرسائل التقنية بأنها: نظام اقتصادي وسريع لإرسال واستقبال الرسائل عبر شبكات اتصالات أو عبر شبكات الحاسبات الداخلية التي تسمى بالشبكة العنكبوتية والمعروفة (بالإنترنت Internet)، مما ساعد في سرعة وصول المعلومات والأخبار، والتبادل الفكري بين الباحثين، وإنجاز العمل الإداري في الشركات والإدارات الحكومية.(٣)

(١) وينظر: الصحاح ١٣٤، أساس البلاغة (١/ ٦٣)، تهذيب اللغة (٩/ ٦٦)

(٢) ينظر: http://www.almaany.com

(٣) ينظر: تقنيات وبرمجة الإنترنت ١٥٣،١٥٤، المرجع الأساسي في الحاسب الآلي وتطبيقاته تأليف: مجموعة من الأساتذة ٢٦٥، ٢٦٦

المبحث الثاني
أنواع الرسائل التقنية

أهم الرسائل التقنية المقصودة بالبحث:

١. رسائل الجوال[١] MSM.

٢. البريد الإلكتروني (E-mail): هو وسيلة لتبادل الرسائل عبر الشبكة العالمية (الإنترنت)، ويشترط أن يمتلك المرسل والمستقبل عنوان بريد خاص، وموقع يوفر خدمة البريد الإلكتروني.[٢]

٣. تويتر: (Twitter) أحد المواقع التي تقدم خدمات مجانية للتواصل الاجتماعي والتدوين المصغر، الذي يسمح للمستخدمين بإرسال أهم اللحظات في حياتهم في شكل تدوينات نصية إلى صفحة واحدة، حيث يقرأها كل المتابعين.[٣]

٤. الماسنجر (Messengers): برنامج محادثة عبر الإنترنت سواء نصية أو صوتية أو مرئية مع الطرف المستقبل في أي مكان وأي زمان بعد إنشاء حساب بريد إلكتروني مجانًا.[٤]

---

(١) مصطلح (جوّال) مصطلح لغوي لا غبار عليه، ففي المصباح المنير (١١٥/١): (جَالَ) في البلاد طاف غير مستقر فيها فهو (جَوَّالٌ) ا.هـ، فلكونِ هذا الجهاز ليس مستقرًا كجهاز الاتصالات الذي سبقه (الهاتف الثابت)، فمناسب أن يسمى (جوالًا)

(٢) ينظر: موسوعة سين وجيم في الكمبيوتر والإنترنت، أحمد بن سالم بادويلان

(٣) ينظر: غرد مع تويتر، أسامة المحيا نسخة إلكترونية، وموقع: http://www.al3nabi.com

(٤) ينظر: تقنيات وبرمجة الإنترنت ٢١٨

المبحث الثالث
أهمية الرسائل التقنية

تتمتع الرسائل التقنية بالمزايا المهمة التالية[1]:

١. السرعة: حيث تصل الرسائل خلال ثوان معدودة أو خلال ساعة كحد أقصى.

٢. قلة التكلفة: فالرسائل التقنية رخيصة التكلفة، إذا ما قورنت بالبريد العادي أو المكالمات الدولية.

٣. السرية في حفظ المعلومات التي تحويها الرسائل؛ لأنها محفوظة بكلمة المرور

٤. التواصل الاجتماعي بين الأفراد، حتى مع بعد المسافة واختلاف الزمن.

٥. سهولة كتابة الرسائل وإرسالها.

٦. يمكن إرسال الرسالة الواحدة إلى أكثر من جهة في الوقت نفسه.

٧. تساعد الرسائل التقنية على الاختصار في كتابة الرسائل.

٨. يمكن إرسال الملفات الصوتية والصور والبحوث عن طريق الرسائل الإلكترونية.

(١) ينظر: استخدام الحاسوب والإنترنت في ميادين التربية والتعليم، أ.د جودت سعادة وعادل السرطاوي ٩١،٩٢، تقنيات وبرمجة الإنترنت ١٥٤، استخدام الحاسوب والإنترنت ٩١، الحاسوب، د. منتصر عبدالله ٥٥٢، ٥٥٣

٩. ساعدت هذه الرسائل على سهولة التعاون العلمي بين الباحثين، وتبادل الخبرات والأفكار بينهم، وسرعة إنجاز العمل الإداري في الشركات والإدارات الحكومية.

الفصل الثاني
أحكام الرسائل التقنية

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: أحكام الرسائل التقنية في باب الأسرة

المبحث الثاني: أحكام الرسائل التقنية في باب المعاملات

المبحث الأول
أحكام الرسائل التقنية في باب الأسرة

وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول
حكم المخاطبة بالرسائل التقنية

وفيه أربعة فروع:

الفرع الأول
المخاطبة بين المرأة والرجل الأجنبيين للحاجة

إذا احتاجت المرأة إلى مخاطبة الرجل الأجنبي لتسأله عما تحتاجه من أمور دينها أو دنياها، وذلك بإرسال رسالة جوال أو عن طريق البريد الإلكتروني أو عبر تويتر، هل يباح لها ذلك؟

تباح المخاطبة بالرسائل التقنية بين المرأة والرجل الأجنبيين إذا كان بالمعروف وبقدر الحاجة والمصلحة باتفاق الفقهاء[1] -رحمهم الله- تخريجًا

(١) ينظر: الدر المختار شرح تنوير الأبصار (١/٦٦٤)، حاشية ابن عابدين (١/٦٦٤)، بريقة محمودية =

على اتفاقهم على إباحة سماع كلام الأجنبية للحاجة، وإباحة إرسال السلام للأجنبية إذا كانت تقية وأمنت الفتنة.

واستدلوا بأدلة كثيرة كان فيها النبي ﷺ يستمع إلى النساء، فمن ذلك:

١. قصة خولة بنت ثعلبة رضي الله عنها[١] لما جاءت تجادل النبي ﷺ في زوجها فأنزل الله قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ ﴿١﴾﴾ [المجادلة].

وجه الدلالة:

أن النبي ﷺ استمع إلى شكوى المرأة من زوجها، وبين لها حكم الله فيما سألت عنه، وهذا يدل على إباحة سماع كلام الأجنبية عند الحاجة، ومن باب أولى إباحة المخاطبة بالرسائل التقنية.

٢. عن عبداللَّه بن عَبَّاس رضي الله عنهما قال: أَرْدَفَ رسول الله ﷺ الْفَضْلَ بن عَبَّاس[٢] يوم النَّحْرِ خَلْفَهُ على عَجُزِ رَاحلَته، وكان الْفَضْلُ رَجُلًا وَضيئًا، فَوَقَفَ النبي ﷺ للنَّاسِ يُفْتيهِمْ، وَأَقْبَلَت امْرَأَةٌ من خَثْعَمَ وَضِيئَةٌ، تَسْتَفْتِي رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، فَطَفِقَ الْفَضْلُ يَنْظُرُ إِلَيْهَا، وَأَعْجَبَهُ

= (١٩٢/٥) الكافي لابن عبدالبر (٦١٠/١)، الذخيرة (٢٩١/١٣)، القوانين الفقهية ٢٩٢، التاج والإكليل (٥٢٦/١)، شرح النووي على صحيح مسلم (١٠/١٣)، شرح السنة (٢٦٦/١٢)، أسنى المطالب في شرح روض الطالب (١٨٤/٤)، غمز عيون البصائر (٣٩٢/٣)، الإنصاف للمرداوي (٣٥/٨)، الآداب الشرعية (٣٥٢/١)، كشاف القناع (٢/ ١٥٥).

(١) خولة بنت ثعلبة بن أصرم بن فهر بن ثعلبة بن غنم بن عوف بن عَمْرو بن عوف بن الخزرج، كانت تحت أوس بن الصامت أخي عبادة بن الصامت فظاهر منها، وفيها نزلت الآية، روى حديثها يوسف بن عبدالله ابن سلام، ينظر في ترجمتها: الاستيعاب (١٨٣٠/٤)، خلاصة تذهيب تهذيب الكمال (٤٩٠/١)، تهذيب الكمال (١٦٣/٣٥).

(٢) الفضل بن عباس بن عبدالمطلب بن هاشم بن عبد مناف أمه أم الفضل لبابة بنت الحارث، يكنى أبا عبدالله، ويقال يكنى أبا محمد، كان حسنًا وسيمًا جميلًا، أردفه رسول الله ﷺ وراءه يوم النحر من حجة الوداع، وهو شاب حسن، وقد شهد فتح مكة وحنينًا، وثبت معه يومها حين انهزم عنه الناس، وشهد فتح الشام، واستشهد يوم أجنادين في جمادي الآخرة سنة ثلاث عشرة، ويقال استشهد يوم مرج الصفر في جمادي الأولى سنة ثلاث عشرة،ينظر: البداية والنهاية (٩٤/٧)، طبقات خليفة (١/ ٢٩٧)، التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة (٣٧٣/٢).

حُسْنُهَا، فَالْتَفتَ النبي ﷺ وَالْفَضْلُ يَنْظُرُ إِلَيْهَا فَأَخْلَف بيده، فَأَخَذ بذَقَن الْفَضْلِ، فَعَدَلَ وَجْهَهُ عن النَّظَرِ إِلَيْهَا، فقالت: يا رَسُولَ اللَّه إِنَّ فَرِيضَةَ اللَّه في الْحَجِّ على عِبَاده أَدْرَكَتْ أبي شَيْخًا كَبِيرًا، لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَسْتَوِيَ على الرَّاحِلَةِ، فَهَلْ يَقْضِي عنه أَنْ أَحُجَّ عنه؟ قال: «نعم»[١]

٣. حديث فاطمة بنت قيس رضي الله عنها[٢] أنها كانت تحت أبي عمرو بن حفص بن المغيرة[٣]، فطلقها آخر ثلاث تطليقات. فزعمت أنها جاءت رسول الله ﷺ تستفتيه في خروجها من بيتها. فأمرها أن تنتقل إلى ابن أم مكتوم الأعمى.[٤]

٤. حديث هند بنت عتبة رضي الله عنها أنها قالت: «يا رسول الله إن أبا سفيان رجل شحيح، لا يعطيني من النفقة ما يكفيني ويكفي بني، إلا ما أخذت من ماله بغير علمه، فهل عليَّ في ذلك من جناح؟ فقال رسول الله ﷺ: خذي من ماله بالمعروف ما يكفيك ويكفي بنيك».[٥]

وجه الدلالة من هذه النصوص:

فيها جواز سماع كلام المرأة الأجنبية في الاستفتاء ونحوه من مواضع الحاجة، ومن باب أولى إباحة المراسلة بالرسائل التقنية لكون الفتنة بها أقل[٦].

(١) أخرجه البخاري، كتاب الحج، بَاب وجوب الحج وفضله، برقم ١٥١٣،ص١٢٠، ومسلم، بَاب الْحَجِّ عن الْعَاجِز لزمانة وَهَرَمٍ وَنَحْوِهِمَا أو للْمَوْت، ١٣٣٤، ص٩٠٠.

(٢) فاطمة بنت قيس بن خالد القرشية الفهرية، أخت الضحاك بن قيس الأمير، وكانت أسن منه، روت عن النبي ﷺ حديث السكنى والنفقة للمطلقة بتة وقصة الجساسة، وروى عنها القاسم بن محمد بن أبي بكر وأبو بكر بن أبي الجهم وأبو سلمة بن عبدالرحمن وسعيد بن المسيب وعروة بن الزبير وآخرون، وكانت ذات جمال وعقل، توفيت في خلافة معاوية وحديثها في الدواوين كلها. ينظر في ترجمتها: الإصابة (٨/ ٦٩)، تهذيب التهذيب (١٢ /٤٧١)، سير أعلام النبلاء (٢/ ٣١٩).

(٣) أبو حفص بن عمرو بن المغيرة المخزومي زوج فاطمة بنت قيس، وقيل أبو عمرو بن حفص بن المغيرة، ينظر في ترجمته: الإصابة(٧ /٩٢).

(٤) صحيح مسلم، باب المطلقة البائن لا نفقة لها، برقم ١٤٨٠ ص٩٣١،

(٥) صحيح البخاري، باب إذا لم ينفق الرجل فللمرأة أن تأخذ بغير علمه ما يكفيها وولدها بالمعروف، برقم ٥٣٥٩ ص ٤٦٣، صحيح مسلم، كتاب الأقضية، بَاب قَضِيَّةِ هِنْدٍ، برقم ١٧١٤، ص ٩٨١.

(٦) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم (٨/٢٦).

الفرع الثاني

المخاطبة بين المرأة والرجل الأجنبيين لغير حاجة

يكره المخاطبة بالرسائل التقنية بين المرأة والرجل الأجنبيين إذا كان بغير حاجة، تخريجًا على اتفاق الفقهاء[(١)] -رحمهم الله- على كراهية السلام على المرأة الشابة، خوف الفتنة بسماع ردها، ولا تسلم عليه، وإن ابتدأه أحدهما كره الرد، وعلى كراهية تشميت المرأة الشابة إذا عطست عند الأجنبي، ولا تشمته.

واستدلوا بما يلي:

١. قال تعالى: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسۡتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِۚ إِنِ ٱتَّقَيۡتُنَّ فَلَا تَخۡضَعۡنَ بِٱلۡقَوۡلِ فَيَطۡمَعَ ٱلَّذِي فِي قَلۡبِهِۦ مَرَضٞ وَقُلۡنَ قَوۡلٗا مَّعۡرُوفٗا ٣٢﴾ [الأحزاب].

وجه الدلالة: نهى الله سبحانه عن كل ما يؤدي إلى طمع مرضى القلوب بالمرأة، ومن ذلك المخاطبة بالرسائل التقنية من غير حاجة، لأنه من أعظم الوسائل المؤدية إلى الوقوع في الحرام.

٢. قال ﷺ: (ألا لا يخلون رجل بإمرأة إلا كان ثالثهما الشيطان).[(٢)]

وجه الدلالة: أن المخاطبة بالرسائل التقنية فيها معنى الخلوة الممنوعة، حيث يجلس الرجل والمرأة كلاهما إلى جهاز الحاسب

---

(١) ينظر: الدر المختار شرح تنوير الأبصار (٦٦٤/١)، حاشية ابن عابدين (٦٦٤/١)، بريقة محمودية(١٩٢/٥) الكافي لابن عبدالبر (٦١٠/١)، الذخيرة (٢٩١/١٣)، القوانين الفقهية ٢٩٢، التاج والإكليل(١ /٥٢٦)، فتح الباري (١١ /٣٤)، شرح النووي على صحيح مسلم (١٣ /١٠)، شرح السنة (٢٦٦/١٢)، أسنى المطالب في شرح روض الطالب (١٨٤/٤)، غمز عيون البصائر (٣٩٢/٣)، الإنصاف للمرداوي (٣٥/٨)، الآداب الشرعية (١/ ٣٥٢)، كشاف القناع (٢/ ١٥٥)

(٢) أخرجه الترمذي، باب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، برقم ٢١٦٥، ص١٨٦٩، وقال: (حسن صحيح غريب)، سنن النسائي الكبرى (٥ /٣٨٧)، باب ذكر اختلاف ألفاظ الناقلين لخبر عمر، برقم (٩٢١٩)، وابن حبان في صحيحه، برقم (٥٥٨٩)، (٣٩٩/١٢)، وأحمد في مسنده (٢٦/١)، برقم ١٧٧، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (١/ ٧٩٢) برقم ٤٣٠.

أو الجوال، فيكتبان ما يشاءان من غير أن يدري أحد غيرهما بما هو مكتوب، فإذا قدر أن أحدًا من أوليائهما اطلع على ذلك لشعرا بالحرج، مما يدل أن هذه الخلوة فيها معاني الخلوة الجسدية، وقد تورث تعلق القلوب بعضها ببعض، وربما تؤدي مع تكرارها إلى الخلوة الجسدية.(١)

٣. أن من مقاصد الشريعة سد الذرائع التي قد توصل إلى الحرام، والكلام مع امرأة شابة، ومراسلتها، وإنشاء علاقة معها من أعظم الوسائل التي قد تجر إلى الوقوع في الحرام.(٢)

الفرع الثالث

استعمال الصور المعبرة والأيقونات(٣) في الرسائل التقنية

تنتشر في برامج الرسائل التقنية صور ذوات أرواح بعضها صورة الوجه، كوجه ضاحك أو حزين أو غضبان ونحو ذلك، وبعضها صورة كاملة لذوي الأرواح، أو نصفية مع بقاء الوجه، فما حكم استعمال هذه الصور في أثناء المراسلة، وهل تدخل في حكم الصور المحرمة؟

اختلف فيها الفقهاء على قولين:

القول الأول:

إن الصور المعبرة (الأيقونات) تدخل في الصور المحرمة، سواء كانت

(١) ينظر: مقال: محمد بن شاكر الشريف، مجلة البيان، ص ١٦، العدد ٢٣٦

(٢) ينظر: الذخيرة (٢٩١/١٣)، الآداب الشرعية (٣٢٥/٢)، فتح الباري(٣٤/١١)، شرح الزرقاني (٤٥٨/٤)، بريقة محمودية (١٩٢/٥)، حاشية الجمل على شرح المنهج (١٨٨/٥)

(٣) جمع أيقونة، ويراد بها ما يلي:
- صورة أو تمثال مُصغَّر لشخصيّة دينيّة يقصد بها التَّبرُّك.
- غلافة صغيرة من فضّة أو ذهب، تُحفظ فيها ذخيرة من ذخائر القدِّيسين، وتعلَّق في العنق عادة.
- (الحاسبات والمعلومات) علامة أو رمز لبرنامج معيَّن تمّ تخزينه داخل الحاسوب، تظهر على سطح المكتب، وبالنقر عليها يتم فتح هذا البرنامج. ينظر: http://www.almaany.com

صورة الوجه أو كانت صورة كاملة لذوي الأرواح، وهذا مقتضى مشهور مذهب الشافعية(١)، واختاره جمع من الفقهاء المعاصرين.(٢)

واستدلوا بما يلي:

١. حديث ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أن النبي ﷺ قال: «الصورة الرأس، فإذا قطع الرأس فليس بصورة».(٣)

٢. عن أبي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: «الصُّورَةُ الرَّأْسُ، فَكُلُّ شَيْءٍ ليس له رَأْسٌ فَلَيْسَ بِصُورَةٍ».(٤)

وجه الدلالة مما سبق: أن النبي ﷺ أناط الحكم بالرأس وجودًا وعدمًا.(٥)

٣. قول جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ للنبي ﷺ: «فمر برأس التمثال يقطع، فيصير كهيئة الشجرة».(٦)

وجه الدلالة: دل هذا الحديث على أن الصورة تخرج من التحريم بقطع الرأس، ولا تخرج من التحريم بطمس الأنف أو الشعر فقط أو عدم تصويرهما؛ لأن الذي ورد عن جبريل عليه السلام هو قطع الرأس كله ولم يرد عنه أنه إذا قطع الأنف أو الشعر زال التحريم،

---

(١) ينظر: أسنى المطالب (٣/٢٢٦)، حاشية الرملي (٣/٢٢٦)، مغني المحتاج (٣/٣٤٨) وفيه:(وقال الأذرعي: إن المشهور عندنا جواز التصوير إذا لم يكن له رأس، لما أشار إليه الحديث من قطع رؤوسها، وهذا هو الظاهر) وحكاه الماوردي وجهًا في الحاوي (١٢/ ٢٠٣).

(٢) منهم الشيخ محمد بن ابراهيم في فتاويه (١/١٨٩-١٩٠)، والشيخ ابن باز في الجواب المفيد (١٨،١٧) في كلامهم عن حكم التصوير عمومًا.

(٣) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الصداق، باب الرخصة فيما يوطأ من الصور (٧/٤٢٥)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٥/٢٠٨)، وحسنه الألباني في السلسلة الصحيحة (٤/٥٥٤).

(٤) أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار(٤/٢٨٧)

(٥) أحكام التصوير في الفقه ص٢٩٧

(٦) أخرجه أبوداود، كتاب اللباس، باب في الصور، برقم (٤١٥٨)، ص ١٥٢٦، والترمذي، كتاب الأدب، باب ما جاء أن الملائكة لاتدخل بيتًا فيه صورة ولا كلب، برقم (٢٨٠٦) ص ١٩٣٣، وقال: (حديث حسن صحيح)، وأحمد في مسنده، رقمه (٨٠٣٢)، وصححه الألباني في صحيح الجامع برقم (٦٨).

وكذلك الذي ورد عن رسول الله ﷺ هو قطع الرأس، ولم يرد قطع الأنف أو الشعر فقط[1] .

٤. قال ابن عباس رضي الله عنهما: (اقطعوا رؤوس هذه التصاوير).[2]

وجه الدلالة: أن ابن عباس رضي الله عنهما جعل قطع رأس الصورة في الثوب ونحوه مزيلًا لحكم تحريمها، ومسوغًا لبقائها بعد قطع رؤوسها؛ لأنه بقطع الرأس تخرج صورة الحيوان عن هيئتها، وتصبح مشابهة تماما للجمادات [3]

القول الثاني:

إن الصور التعبيرية التي توجد في الرسائل التقنية، كوجه ضاحك أو حزين، لا تأخذ حكم الصور. وهذا مقتضى مذهب الحنفية[4]، والمالكية[5]، ووجه عند الشافعية[6]، والصحيح من مذهب الحنابلة[7]، حيث يرون أنه يباح صناعة صورة ذوات الأرواح، نقشًا باليد متى كانت فاقدة عضوًا من الأعضاء التي تزول الحياة بزوالها وفقدها من الحي، ولو كان الرأس باقيًا في الصورة.

واستدلوا بما يلي:

١. أن الصور التعبيرية غير واضحة المعالم، وإنما هي أشبه بالرمز.[8]

٢. أنه قد قُطع منها ما لا تبقى معه الحياة، فلا صدر ولا بطن، بل ولا

---

(١) ينظر: إعلان النكير على المفتونين بالتصوير ٥٩، الجواب المفيد ٤، موقع معهد الكتاب والسنة للتعليم عن بعد، http://forum.mn66.com/t308072.html

(٢) أخرجه أحمد (٣٢٠،٣٥٣/١)، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب الصداق، باب الرخصة، (٤٢٥/٧)، وحسَّن إسناده أحمد شاكر في شرحه لمسند أحمد (٣٣٦/٤).

(٣) أحكام التصوير في الفقه ١٩٣.

(٤) ينظر: حاشية ابن عابدين (٦٤٩/١).

(٥) ينظر: الشرح الكبير،للدردير (٣٣٨/٢)، حاشية العدوي (٦٠١/٢)، بلغة السالك (٣٢٥/٢).

(٦) ينظر: الحاوى (٢٠٣/١٢).

(٧) ينظر: المغني (٢١٦/٧)، الإنصاف مع الشرح الكبير (٢٥٧/٣)، المبدع (١٨٥/٧)، كشاف القناع (٣٣١/١).

(٨) ينظر: موقع سؤال وجواب http://www.islam-qa.com/ar/ref/78963

رأس في الحقيقة، فإنها لا تعدو أن تكون دوائر للوجوه خالية من شعر أو أنف أو أذن[١]، وقد قال النبي ﷺ: «الصورة الرأس، فإذا قطع الرأس فلا صورة».[٢]

نوقش من وجهين:

الوجه الأول: أن الرسول ﷺ علمنا أن الصورة الرأس، وعلمنا أن الصورة تخرج من التحريم بقطع الرأس، ولا تخرج من التحريم بطمس الأنف أو الشعر فقط أو عدم تصويرهما؛ لأن الذي ورد عن جبريل عليه السلام هو قطع الرأس كله، ولم يرد عنه أنه إذا قطع الأنف أو الشعر زال التحريم، وكذلك الذي ورد عن رسول الله ﷺ هو قطع الرأس ولم يرد قطع الأنف أو الشعر فقط[٣]!

ومن قال: إن هذه الوجوه تخرج من التحريم؛ لأنها ليست صور لذوات الأرواح فقوله مرجوح، لأن هذه الوجوه فيها تعابير: (الضحك، البكاء، الاشمئزاز، الحزن، الحذر، الغيظ، الخجل، تكشير الأنياب عند الغضب، وغيرها الكثير) ولا توجد هذه الصفات في غير ذوات الأرواح، فلا يوجد جمادات تضحك وتبكي وتحب وتكره وتقبل.. إلخ ،وماذا بقي لذوات الأرواح أن تفعله لم تفعله هذه الوجوه التي لها وجه يحتوي على عينين ووجنتين وأسنان وفم، وتفعل كل هذه الصفات التي تفعلها ذوات الأرواح.[٤]، وهذا المعنى يؤيده التعليل الوارد في حديث جبريل السابق:(فيصير كهيئة الشجرة).[٥]

الوجه الثاني: أن مقتضى هذا الدليل قياس أعضاء البدن الأخرى على

---

(١) ينظر: المغني (٧/٢١٦)، وموقع سؤال وجواب http://www.islam-qa.com/ar/ref/78963

(٢) سبق تخريجه.

(٣) ينظر: إعلان النكير ٥٨، والقول المفيد ١٨، ١٧،

(٤) موقع معهد الكتاب والسنة للتعليم عن بعد، http://forum.mn66.com/t308072.html

(٥) سبق تخريجه.

الرأس، وهذا قياس مع الفارق، لأن الأعضاء الأخرى وإن شاركت الرأس في ذهاب الحياة بذهاب كل منهما إلا أنه يفارقها من ناحيتين(١):

الناحية الأولى: أنه إذا قطع صار باقي الجسم كهيئة الشجرة، أو الجماد، وخرج الجسم بذلك عن شكل ذوات الأرواح.

الناحية الثانية: أن الرأس مشتمل على الوجه الذي هو أشرف الأعضاء، ومجمع المحاسن، وأعظم فارق بين الحيوان، وبين غيره من النباتات والجمادات، وليس كذلك في فقد أي عضو آخر غير الرأس.

الترجيح:

الراجح -والله أعلم- القول الأول، وهو أن الصور المعبرة (الأيقونات) تدخل في الصور المحرمة، سواء كانت صورة الوجه، أو كانت صورة كاملة لذوي الأرواح، وذلك لقوة أدلتهم وضعف أدلة المخالفين، بما ورد عليها من مناقشة.

الفرع الرابع

طلب الدعاء بالرسائل التقنية:

يكثر تداول رسائل تقنية فيها طلب الدعاء من المرسل إليه؛ كقولهم: (ادع لي)، أو (لا تنسوني من الدعاء)، أو (لا تنسوا إخوانكم المسلمين من الدعاء)، ونحو ذلك من العبارات، فما حكم طلب الدعاء من المرسل إليهم؟ أو نشر رسائل فيها طلب تخصيص دعاء معين في زمن معين؛ (كأن يقال:

---

(١) ينظر: إعلان النكير ٦١،٦٠، القول المفيد ١٧، ١٨، والسلسلة الصحيحة (٤/٥٥٤)، وأحكام التصوير في الفقه ٣٠٠، ٣٠١.

ندعو جميعًا في الساعة كذا بتوقيت مكة المكرمة) لنصرة الإخوة المسلمين في فلسطين، أو غيرها من بلاد المسلمين، ويُطلب نشر وتوزيع هذه الدعوة سواء بالجوال أو بالشبكة العنكبوتية. فما حكم تخصيص زمن معين بالدعاء؟

أما طلب الدعاء من المرسل إليهم؛ فالسائل قد يتوجه بالدعاء إلى الله تعالى أو غيره:

فهو إما أن يسأل الله تعالى فقط، أو يسأل المخلوق أو يسألهما جميعًا، أو يسأل سؤالًا مطلقًا لا يعين فيه المسؤول[(١)]، أو يسأل المخلوق أن يدعو الله له.

فأما المرتبة الأولى: وهي أن يسأل الله تعالى:

فهي أفضل المراتب وأجلها، ويدل على فضلها:

١. قال تعالى: ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَٱنصَبْ ﴿٧﴾ وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَٱرْغَب ﴿٨﴾﴾ [الشرح:٧-٨].

وجه الدلالة: أي إلى ربك يا محمد فاجعل رغبتك، دون من سواه من خلقه[(٢)].

٢. قال ﷺ: «وإذا سألت فاسأل الله...»[(٣)].

٣. وقال ﷺ: «ليسأل أحدكم ربه حاجته كلها حتى شسع نعله إذا انقطع، فإنه إن لم ييسره لم يتيسر....»[(٤)].

(١) ينظر: جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، للنعمان الآلوسي ص ٤٧٢ - ٤٧٣.

(٢) جامع البيان (٦٢٩/١٢).

(٣) أخرجه الترمذي، كتاب صفة القيامة، باب حديث حنظلة، برقم (٢٥١٦)، ص ١٩٠٤، وقال: (حسن صحيح). وقال ابن رجب في جامع العلوم والحكم (٣٧٩/١): (طريق حنش التي خرجها الترمذي حسنة جيدة). وصححه الألباني في صحيح الجامع، برقم (٧٨٣٤).

(٤) أخرجه الترمذي، كتاب الدعوات، باب ليسأل أحدكم ربه حاجته، برقم (٢٦٠٤)، ص ٢٠٢٣، وصححه، وأخرجه ابن السني في عمل اليوم والليلة برقم (٣٥٤)، ص ١٧٢، وابن حبان في الإحسان برقم (٨٩٤)، (١٧٧/٣)، وأورده الهيثمي في المجمع (١٥٠/١٠)، باب سؤال العبد حوائجه كلها، وعزاه إلى أبي يعلى، وقال: (رجاله رجال الصحيح غير محمد بن عبيد الله بن المناري وهو ثقه)، وقال الألباني في الضعيفة (١٣٦٣)، (٥٤٠/٣): (هذا سند موقوف جيد، رجاله كلهم ثقات رجال مسلم، وفي ابن أبي الوضاح كلام يسير لا يضر إن شاء الله...).

٤. وقال ﷺ لرهط من الصحابة: «لا تسألوا الناس شيئًا... فكان سوط أحدهم يسقط من يده: فلا يقول لأحد ناولني إياه»[(١)].

قال ابن رجب [(٢)]: «واعلم أن سؤال الله عز وجل دون خلقه هو المتعين؛ لأن السؤال فيه إظهار الذل من السائل والمسكنة والحاجة والافتقار، وفيه الاعتراف بقدرة المسؤول على رفع هذا الضر، ونيل المطلوب وجلب المنافع ودرء المضار، ولا يصلح الذل والافتقار إلا لله وحده لأنه حقيقة العبادة، كان الإمام أحمد يدعو، ويقول: اللهم كما صنت وجهي عن السجود لغيرك، فصنه عن المسألة لغيرك ولا يقدر على كشف الضر وجلب النفع سواك»».

المرتبة الثانية: أن يسأل المخلوق:

هذه المرتبة لها حالتان:

الحالة الأولى: أن يسأل الحي الحاضر فيما لا يقدر عليه إلا الله:

كأن يسأله أن يرزقه ولدًا، أو يشفي له مريضه أو نحو ذلك فهذا شرك مبين، لأن الدعاء عبادة، وقد صرفها الداعي إلى غير الله سبحانه، وإذا كان المخلوق ميتًا فهو شرك أكبر مناف للملة[(٣)].

الحالة الثانية: أن يسأل المخلوق فيما يقدر عليه:

كأن يسأله النصر في الأمور الحسية في القتال أو إدراك سبع ونحو ذلك، فهذه جائزة[(٤)] لقوله تعالى: ﴿وَإِنِ ٱسۡتَنصَرُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيۡكُمُ ٱلنَّصۡرُ﴾ [الأنفال:٧٢] هذا نصر بالقوة البشرية. وقوله تعالى: ﴿فَٱسۡتَغَٰثَهُ ٱلَّذِي مِن شِيعَتِهِۦ عَلَى ٱلَّذِي مِنۡ عَدُوِّهِۦ﴾ [القصص:١٥]. وهذه الاستغاثة جائزة، لأنها من حي حاضر

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الزكاة، باب كراهة مسألة الناس، برقم (١٠٤٣)، ص ٨٤٢.
(٢) جامع العلوم والحكم (١/٣٩٥).
(٣) ينظر: الفتاوى (٢٧/٦٨).
(٤) ينظر: الدعاء ومنزلته من العقيدة، (٢/٤٩١).

يقدر على نصر المستغيث به في حدود قدرته البشرية. لكن الله سبحانه لم يأمر مخلوقًا أن يسأل مخلوقًا، إلا في سؤال العلم؛ لأن المخبر لا ينقص الجواب من علمه، بل يزداد بالجواب والسائل محتاج إلى ذلك(١).

وأما في غير العلم فلا يستحب السؤال، بل هو مكروه إما تحريمًا أو تنزيهًا، لأن سؤال المخلوقين فيه ثلاث مفاسد:

مفسدة الافتقار إلى غير الله وهي نوع من الشرك، ومفسدة إيذاء المسئول، وهي نوع من ظلم الخلق، وفيه ذل لغير الله وهو ظلم للنفس، فهو مشتمل على أنواع الظلم الثلاثة(٢).

المرتبة الثالثة: أن يسأل الخالق والمخلوق جميعًا:

كما في حديث الأعمى الذي طلب من النبي ﷺ أن يدعو له فعلمه أن يصلي ركعتين ويدعو: «اللهم إني أسألك وأتوجه إليك بنبيك محمد نبي الرحمة، يا محمد إني توجهت... إلى قوله: اللهم فشفعه فيَّ، وشفعني فيه، فبرأ»(٣).

قال شيخ الإسلام -رحمه الله- (٤): «إنه صريح في أنه إنما توسل بدعاء النبي ﷺ وشفاعته، وهو طلب من النبي ﷺ الدعاء، وقد أمره النبي ﷺ أن يقول: «فشفعه فيَّ»، ولهذا رد الله عليه بصره لما دعا له النبي ﷺ، وكان

(١) ينظر: الفتاوى (١/٧٩).

(٢) قاعدة في الوسيلة والتوسل مع الفتاوى (١/١٩٣).

(٣) أخرجه الترمذي، كتاب الدعوات، برقم (٣٥٧٨)، ص ٢٠٢٠، وقال: (حسن صحيح)، والنسائي في عمل اليوم والليلة باب ذكر حديث عثمان بن حنيف برقم (٦٥٨)، ص ٤٢٩، وابن ماجه، كتاب إقامة الصلاة، باب ما جاء في صلاة الحاجة، برقم (١٣٨٥)، ص ٢٥٥٩، والطبراني في الدعاء، برقم (١٠٥١)، والحاكم في مستدركه، كتاب الدعاء، باب دعاء رد البصر، برقم (١٩٧٣)، (٢/٢١٢)، وصححه، وأخرجه أحمد في المسند، ينظر: الفتح الرباني، كتاب الأدعية، باب دعاء الأعمى الذي توسل بالنبي ﷺ (١٤/٢٩٨)، وصححه الألباني في صحيح الجامع، برقم (١٢٧٩)، (١/٢٧٤) وينظر: الدعاء ومنزلته من العقيدة (٢/٧٤٦)، فقد درس أسانيد الحديث من جميع طرقه (٢/٧٣٥ - ٧٤٦).

(٤) الفتاوى (١/٢٢٣).

ذلك مما يعد من آيات النبي ﷺ، ولو توسل غيره من العميان الذين لم يدع لهم النبي ﷺ بالسؤال به لم تكن حالهم كحاله».

المرتبة الرابعة: أن يسأل سؤالًا مطلقًا لا يعين فيه المسئول:

وذلك كقول الحواريين: ﴿ قَالُوا۟ نُرِيدُ أَن نَّأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَن قَدْ صَدَقْتَنَا وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴿١١٣﴾ ﴾ [المائدة]، فهذه لا محذور فيها.

المرتبة الخامسة: أن يسأل الحي الحاضر أن يدعو له:

وذلك كطلب المؤمنين بعضهم من بعض الدعاء. هذه المسألة فيها تفصيل:

١. أن يطلب الدعاء من رجل صالح، يرجو بركة دعائه لمصلحة المسلمين عامة، فهذا جائز ومباح(١).

كما كان المسلمون يستشفعون بالنبي ﷺ في الاستسقاء، ويطلبون منه الدعاء. ولهذا قال العلماء: «يستحب أن يستسقى بأهل الصلاح والخير، فإذا كانوا من أهل بيت رسول الله ﷺ كان أحسن»(٢).

٢. أن يطلب الدعاء من غيره، لينتفع به الداعي والمدعو له، وإن كان المدعو له أفضل من الداعي(٣).

كما في الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول، ثم صلوا عليَّ، فإنه من صلى عليَّ مرة صلى الله عليه بها عشرًا، ثم سلوا الله لي الوسيلة»(٤).

---

(١) الفتاوى (١/١٣١ - ١٣٣).
(٢) الفتاوى (٢٧/٩٦).
(٣) الفتاوى (١/١٣٣)، وينظر: الفروع (٢/٤٥٦)، والآداب الشرعية (٢/٢٦٤).
(٤) أخرجه البخاري، كتاب الأذان، باب ما يقول إذا سمع المؤذن، برقم (٦١٤)، ص ٥٠. مسلم، كتاب الصلاة، باب استحباب القول مثل قول المؤذن، برقم (٣٨٣)، ص ٧٣٨.

وجه الدلالة: أن الرسول ﷺ قصد بهذا الأمر والطلب نفع المأمور والإحسان إليه وهو ﷺ أيضًا ينتفع بتعليمهم الخير وأمرهم به، وينتفع أيضًا بالخير الذي يفعلونه من الأعمال الصالحة ومن دعائهم له(١).

وهكذا كل من طلب من أخيه الدعاء له وقصد انتفاعهما جميعًا بالدعاء، أما الداعي فينتفع بالدعاء من جهة حصوله على مثل ما دعا لغيره؛ لقوله ﷺ: «ما من مسلم يدعو لأخيه بظهر الغيب بدعوة إلا وكَّل الله به ملكًا كلما دعا لأخيه بدعوة، قال الملك: آمين، ولك بمثل»(٢). وأما المدعو له فينتفع هو أيضًا باستجابة الله دعاء الداعي له، فهذا النوع مستحب؛ لأن فيه إحسانًا إلى الخلق، وطلب الأجر من الله تعالى، فيكون قائمًا بحق الله وحق عباده، ويكون السؤال راجحًا على الترك(٣).

٣. أن يطلب من غيره الدعاء وقصده نفع نفسه فقط:

فهذه المسألة اختلف الفقهاء فيها على قولين:

القول الأول: يستحب طلب الدعاء والاستغفار من أهل الصلاح، وإن كان الطالب أفضل منهم، وإن قصد نفع نفسه فقط. وهذا قول جمهور الفقهاء من الحنفية(٤)، والمالكية(٥)، والشافعية(٦)، والحنابلة(٧).

واستدلوا بما يلي:

---

(١) ينظر: قاعدة في الوسيلة والتوسل، مع الفتاوى (١/١٩٣).
(٢) أخرجه مسلم، كتاب الذكر والدعاء، باب فضل الدعاء للمسلمين، برقم (٢٧٣٢)، ص ١١٥٢.
(٣) ينظر: الفتاوى (١/١٣٣).
(٤) ينظر: الفتاوى الهندية (١/٢٢٠).
(٥) ينظر: الدعاء المأثور وآدابه ص ٢٦٠.
(٦) ينظر: المجموع (٤/٢٤٣)، وشرح صحيح مسلم (١٥/٩٥)، والفتوحات الربانية (٥/٢٤٦)، والفتح الرباني (١٣/٢٧).
(٧) ينظر: المستوعب (٤/٢٧٨)، والفروع (٢/٤٥٦)، ولطائف المعارف لابن رجب ص ٦٧.

١. ما ورد عن الصحابة رضي الله عنهم أنهم طلبوا الدعاء من النبي صلى الله عليه وسلم ولم ينكر عليهم، فمن ذلك:

أ. في الصحيحين أن أم أنس رضي الله عنها قالت: «يا رسول الله ادع الله له -أي ابنها أنس- قال: فدعا لي بكل خير...» الحديث(١).

ب. وحديث المرأة التي كانت تصرع، فجاءت إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقالت: «إني أصرع وإني أتكشف، فادع الله لي...» الحديث(٢).

ج. وفي قصة إسلام أم أبي هريرة رضي الله عنه، وفيه قال: قلت يا رسول الله ادع الله أن يحببني الله أنا وأمي إلى عباده المؤمنين، ويحببهم لنا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اللهم حبب عبدك هذا -يعني أبا هريرة- وأمه إلى عبادك...» الحديث(٣). وجه الدلالة: فيه استحباب طلب الدعاء من أهل الخير، ممن يرجى منه القبول، وإجابتهم لذلك، ومن أدبه بث الحال لهم قبل الطلب لتحصيل الرقة المقتضية لصحة التوجه، فترجى الإجابة فيه.(٤)

٢. أن النبي صلى الله عليه وسلم حث الصحابة على طلب الدعاء من بعضهم لبعض، بل طلب صلى الله عليه وسلم الدعاء لنفسه من أصحابه. فمن ذلك:

أ. عن عمر رضي الله عنه أنه استأذن رسول الله صلى الله عليه وسلم في العمرة، فقال: «أي أخي أشركنا في دعائك، ولا تنسنا»(٥).

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الصوم، باب من زار قومًا فلم يفطر، برقم (١٩٨٢)، ص ١٥٥، ومسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل أنس، برقم (٢٤٨٠)، ص ١١١٣.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب المرضى، باب فضل من يصرع من الريح برقم (٥٦٥٢)، ص ٤٨٤، ومسلم، كتاب البر، باب ثواب المؤمن فيما يصيبه من مرض، برقم (٢٥٧٦)، ص ١١٢٩.

(٣) أخرجه مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي هريرة، برقم (٢٤٩١)، ص ١١١٦.

(٤) ينظر: الفتح (٥٨٨/٢)، وشرح صحيح مسلم (٩٥/١٥)، الفروع، (٤٥٦/٢).

(٥) أخرجه أبو داود، كتاب الوتر، باب الدعاء، برقم (١٤٩٨)، ص ١٣٣٤، والترمذي، كتاب الدعوات، باب دعوات أحاديث شتى، برقم (٣٥٦٢)، ص ٢٠١٨، وقال: (حسن صحيح)، وابن ماجه، كتاب المناسك، باب فضل دعاء الحاج، برقم (٢٨٩٤)، ص ٢٦٥٢، والبيهقي في سننه، كتاب السفر، باب ما يقال عند =

وجه الدلالة: «لا تنسنا من دعائك» فيه إظهار الخضوع والمسكنة في مقام العبودية، والتماس الدعاء ممن عرف له الهداية، وحث للأمة على الرغبة في دعاء الصالحين وأهل العبادة، وتنبيه لهم على أن لا يخصوا أنفسهم بالدعاء، ولا يشاركوا فيه أقاربهم وأحباءهم، لاسيما في مظان الإجابة، وتفخيم لشأن عمر، وإرشاد إلى ما يحمي دعاءه من الرد [(١)].

ب. أن النبي ﷺ قال عن أويس القرني رضي الله عنه: «فمن لقيه منكم، فليستغفر لكم».[(٢)]

ج. عن بريدة[(٣)] رضي الله عنه قال: «بينما النبي ﷺ في مسير له إذا أتى على رجل يتقلب في الرمضاء ظهرًا لبطن، يقول: يا نفس نوم بالليل وباطل بالنهار وترجين الجنة، فلما قضى دَأَبَ[(٤)] نفسه أقبل إلينا، فقال: دونكم أخوكم، قلنا: ادع الله لنا يرحمك الله، قال: اللهم اجمع على الهدى أمرهم، قلنا: زدنا، قال: اللهم اجعل التقوى زادهم، قلنا: زدنا، فقال النبي ﷺ زدهم، قال: اللهم وفقه، فقال: اللهم اجعل الجنة مآبهم...»[(٥)].

= التوديع، برقم (١٠٣١٤)، (٤١٢/٥)، وفيه عاصم بن عبيد الله وهو ضعيف كما في التقريب (٣٦٦/١)، وقال البخاري: (منكر الحديث)، وقال أبو داود: (لا يكتب حديثه)، وقال ابن حبان: (كان سيئ الحفظ، كثير الوهم، فاحش الخطأ، فترك من أجل كثرة خطئه، ينظر: المجروحين (١٢٧/٢)، وضعفه الألباني في ضعيف الجامع ص ٩٠٦.

(١) عون المعبود (٢٥٦/٤).

(٢) أخرجه مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أويس القرني، برقم (٢٥٤٢)، ص ١١٢٣.

(٣) هو بريدة بن الحُصيب بن عبدالله بن الحارث بن الأعرج بن سعد، قيل: إنه أسلم عام الهجرة، وشهد خيبر والفتح، غزا مع الرسول ﷺ ست عشرة غزوة، واستعمله النبي ﷺ على صدقة قومه. له جملة أحاديث، نزل مرو، ونشر العلم بها. حدث عنه: ابناه: سليمان وعبدالله، والشعبي. توفي سنة (٦٣هـ)، وقيل: ٦٢هـ، قال الذهبي: وهذا أقوى.
ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء (٤٦٩/٢)، وشذرات الذهب (٧٠/١)، وأسد الغابة (٢٦٣/١).

(٤) الدأب: العادة والشأن، هو من دَأَبَ في العمل إذا جد وتعب. ينظر: لسان العرب (٣٦٩/١) مادة دأب.

(٥) أورده الهيثمي في المجمع (١٨٥/١٠)، كتاب الأدعية، باب طلب الدعاء، وعزاه إلى الطبراني، وقال: (رواه الطبراني من طريق أبي عبدالله صاحب الصدقة عن علقمه بن مرثد، ولم أعرفه، وبقية رجاله ثقات).

٣. أن الصحابة رضي الله عنهم كان يطلب بعضهم الدعاء من بعض، فمن ذلك:

أ. عن أبي سعيد مولى أبي أُسَيد[١] رضي الله عنهما قال: كان عمر رضي الله عنه إذا صلى العشاء؛ أخرج الناس من المسجد، فتخلف ليلة مع قوم يذكرون الله، فأتى عليهم، فعرفهم، فألقى درته وجلس معهم، فجعل يقول: يا فلان! أدع الله لنا، يا فلان ! أدع الله لنا، حتى صار الدعاء إلى عمر، فكانوا يقولون: عمر فظ غليظ ! فلم أر أحدًا من الناس تلك الساعة أرق من عمر رضي الله عنه لا ثكلى ولا أحدًا[٢].

ب. قال رجل لأنس رضي الله عنه يومًا: يا أبا حمزة ! لو دعوت لنا بدعوات.... فقال: اللهم آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة، قال: فأعادها مرارًا ثلاثًا، فقال: يا أبا حمزة ! لو دعوت... فقال مثل ذلك لا يزيد عليه[٣].

ج. قال الفقهاء -رحمهم الله-: كانوا يغتنمون أدعية الحاج قبل أن يتلطخوا بالذنوب[٤].

القول الثاني: يكره للإنسان أن يطلب الدعاء من غيره وإن كان صالحًا، إن قصد بذلك نفع نفسه فقط. وهذا قول بعض المالكية [٥] وقول شيخ الإسلام ابن تيمية[٦]

واستدلوا بما يلي:

(١) هو أبو سعيد مولى أبي أُسَيْد (بالتصغير) الساعدي، قال ابن حجر: (ذكره ابن منده في الصحابة لم يذكر ما يدل على صحبته، لكن ثبت أنه أدرك أبا بكر الصديق رضي الله عنه) أ. هـ.
ينظر في ترجمته: الإصابة (٧/٩٥)، وأسد الغابة (٦/١٤١).

(٢) أورده الشاطبي في الاعتصام (١/٥٠٠)، وعزاه إلى تهذيب الآثار للطبري، ولم أجده في المطبوع، (ولعله مما فقد).

(٣) أورده الشاطبي في الاعتصام (١/٥٠١)، وعزاه إلى المصدر السابق، ولم أجده أيضًا في المطبوع.

(٤) ينظر: المستوعب (٤/٢٧٨)، والفروع (٢/٤٥٦).

(٥) ينظر: الاعتصام (١/٥٠٠).

(٦) ينظر: الفتاوى (١/١٣٤)، في مواضع كثيرة، والفروع (٢/٤٥٦)، والآداب الشرعية (٢/٢٦٤).

١. لم يكن من هدي النبي ﷺ، ولا من هدي خلفائه الراشدين، طلب الدعاء من غيرهم[١]، فمن ذلك:

أ. كتب رجل إلى عمر رضي الله عنه فقال: ادع الله لي، فكتب عمر رضي الله عنه إني لست بنبي، ولكن إذا أقيمت الصلاة؛ فاستغفر الله لذنبك[٢]

ب. عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه أنه لما قدم الشام؛ أتاه رجل، فقال: استغفر لي، فقال: غفر الله لك، ثم أتاه آخر فقال: استغفر لي، فقال: لا غفر الله لك ولا لذاك، أنبي أنا؟!؟[٣].

ج. قال رجل لحذيفة رضي الله عنه استغفر لي، فقال: لا غفر الله لك، ثم قال: هذا يذهب إلى نسائه، فيقول: استغفر لي حذيفة، أترضين أن أدعو الله أن تكن مثل حذيفة؟[٤].

د. جاء رجل إلى إبراهيم[٥]، فقال: يا أبا عمران ادع الله أن يشفيني فكره ذلك إبراهيم، وقطب، وقال: جاء رجل إلى حذيفة رضي الله عنه فقال: أدع الله أن يغفر لي، فقال: لا غفر الله لك[٦]

هـ. عن إبراهيم -رحمه الله- قال: كانوا يجتمعون فيتذاكرون، فلا يقول بعضهم لبعض: استغفر لنا[٧].

(١) ينظر: الفتاوى (١٩٣/١)، وشرح رياض الصالحين لابن عثيمين (٢٩٤/٥).

(٢) أورده الشاطبي في الاعتصام (٥٠١/١) وعزاه إلى الطبري في تهذيب الآثار، ولم أجده في المطبوع.

(٣) أورده الشاطبي في الاعتصام (٥٠١/١) وعزاه إلى الطبري في تهذيب الآثار، ولم أجده في المطبوع.

(٤) المصدر السابق (٥٠٢/١).

(٥) وإبراهيم النخعي: هو إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود بن مالك بن النخع النخعي اليماني ثم الكوفي، أبو عمران، أحد الأعلام. روى عن: خاله، ومسروق، وعلقمة بن قيس. وروى عنه: حماد بن أبي سليمان، سماك بن حرب، وابن عون. كان بصيرًا بعلم ابن مسعود، واسع الرواية، فقيه النفس، كبير الشأن، كثير المحاسن، وكان مفتي أهل الكوفة، وكان يسمى صيرفيّ الحديث، توفي سنة (٩٦هـ).
ينظر في ترجمته: تذكرة الحفاظ (٧٣/١)، ووفيات الأعيان (٢٥/١)، وشذرات الذهب (١١١/١).

(٦) الاعتصام (٥٠٢/١)، ولم أجده في المطبوع.

(٧) المصدر السابق، ولم أجده في المطبوع.

و. قيل لأبي الدرداء إن ناسًا من أهل الكوفة يقرؤون عليك السلام، ويأمرونك أن تدعو لهم، وتوصيهم، فقال: اقرؤوا عليهم السلام، ومروهم أن يعطوا القرآن حقه، فإنه يحملهم، أو يأخذ بهم على القصد والسهولة، ويجنبهم الجور والحزونة، ولم يذكر أنه دعا لهم(١).

وإنما كره السلف طلب الدعاء من بعضهم لبعض، وإن كان في أصله مشروعًا، لأنه دخل فيه أمر زائد صار الدعاء فيه بتلك الزيادة مخالفًا للسنة. فإباية عمر رضي الله عنه وسعد بن أبي وقاص، وحذيفة لا من جهة أصل الدعاء، ولكن من جهة أنهم فهموا من السائل أمرًا زائدًا، وهو أن يعتقد فيهم أنهم مثل الأنبياء، أو أنه وسيلة إلى أن يعتقد ذلك، أو يعتقد أنه سنة تلزم، أو يجري في الناس مجرى السنن الملتزمة(٢).

٢. أن في طلب الدعاء من غيره لمصلحة نفسه فقط، إضرارًا بالداعي، لأنه قد يؤدي به إلى العجب والاغترار بنفسه.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-(٣): «فسؤال المخلوقين فيه ثلاث مفاسد: مفسدة الافتقار إلى غير الله، وهي نوع من الشرك، ومفسدة إيذاء المسؤول وهي نوع من الظلم، وفيه ذل لغير الله، وهو ظلم للنفس».

٣. أن طلبه للدعاء من غيره لمصلحة نفسه فقط، يدخل في المسألة المذمومة، وقد بايع النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه على أن لا يسألوا الناس شيئًا(٤).

---

(١) أورده الشاطبي في الاعتصام (٥٠٣/١) وقال: (أخرجه ابن وهب عن الحارث بن نبهان عن أيوب عن أبي قلابة عن أبي الدرداء، فذكره).

(٢) ينظر: الاعتصام (٥٠١/١).

(٣) قاعدة في الوسيلة، مع الفتاوى (١٩٠/١).

(٤) سبق تخريجه.

وشيئًا يدخل فيها الدعاء وغيره؛ لأنها نكرة في سياق النفي، وهي تفيد العموم.

وأجابوا على أدلة القائلين بالاستحباب:

١. أما ما ورد أن الصحابة كانوا يطلبون الدعاء منه ﷺ ولم ينكر عليهم، فالجواب عنه:

أن الرسول ﷺ من خصوصياته أن يُسأل الدعاء، أما غيره فلا(١)، وهذا يفهم من إنكار الصحابة من طلب منهم الدعاء بقولهم: (أنبي أنا).

٢. أما قولكم أنه ﷺ حث على طلب الدعاء وفعله، فالجواب عنه من وجوه:

أ. أن ما ورد عنه أنه طلب الدعاء من عمر رضي الله عنه فضعيف لا تقوم به حجة، كما ثبت في تخريجه، وعلى فرض صحته فطلب النبي ﷺ من عمر أن يدعو له كطلبه أن يصلي عليه، ويسلم عليه، وأن يسأل الله له الوسيلة، وهو كطلبه أن يعمل سائر الصالحات فمقصوده نفع المطلوب منه والإحسان إليه(٢).

ب. أن قوله ﷺ في أويس القرني، خاص به؛ لأنه كان رجلًا بارًّا بأمه، وأراد الله سبحانه وتعالى أن يرفع ذكره في هذه الدنيا قبل جزاء الآخرة، ولهذا لم يأمر النبي ﷺ بأن يطلب أحد من أحد أن يدعو له، مع أن هناك من هو أفضل من أويس، كأبي بكر(٣).

جـ. أن أهل الفضل إذا حثوا على طلب الدعاء ينوون بذلك أن الذي

---

(١) شرح رياض الصالحين (٥/٢٩٥).
(٢) ينظر: الفتاوى (١/١٩٢).
(٣) ينظر: قاعدة في الوسيلة مع الفتاوى (١/١٨٦ - ١٨٧)، وشرح رياض الصالحين (٥/٢٩٤).

يطلبون منه الدعاء إذا دعا لهم كان له من الأجر على دعائه لهم أعظم من أجره لو دعا لنفسه وحدها[١]. لقوله ﷺ: «ما من مؤمن يدعو لأخيه بظهر الغيب إلا وكل الله ملكًا كلما دعا لأخيه بدعوة: قال الموكل به: آمين ولك بمثل»[٢].

٣. أما ما ورد عن الصحابة في طلب الدعاء بعضهم من بعض:

فالجواب عنه:

أن الأمر كان في عهدهم ليس فيه محظور، ولهذا لم ينكروه، لكن لما دخل فيه ما سبق ذكره من المفاسد أنكروه[٣].

٤. أما طلب الدعاء من الحاج أو المسافر ونحوهما. فيمكن أن يجاب عنه:

بأنه إن كان قصده نفعهما جميعًا فمستحب، وإن كان قصده نفع نفسه فقط فمكروه، كما سبق تفصيله.

الترجيح: القول الراجح -والله أعلم- هو القول بأن طلب الدعاء لمصلحة نفسه فقط مكروه، وذلك لقوة أدلتهم ووجاهتها، ولضعف أدلة المخالفين بما ورد عليها من مناقشة[٤] فينبغي لمن يطلب الدعاء من المرسل إليهم أن ينوى نفع غيره بطلب الدعاء.

وأما تخصيص الدعاء بزمن معين فهذا اعتداء في زمن الدعاء:

كتخصيص أيام معينة للدعاء عندها، من غير دليل من كتاب أو سنة أو عمل به سلف هذه الأمة كتخصيص آخر أربعاء من شهر صفر بدعاء معين،

(١) الفتاوى (١/١٣٣ - ١٣٤).
(٢) أخرجه مسلم، كتاب الذكر والدعاء، باب فضل الدعاء للمسلمين، برقم (٢٧٣٢)، ص ١١٥٢
(٣) ينظر: الاعتصام (١/٥٠١)، والدعاء ومنزلته من العقيدة (٢/٥٠٤).
(٤) وهذا اختيار ابن عثيمين في شرح رياض الصالحين (٥/٢٩٤).

أو تخصيص شهر رجب أو شعبان بأدعية مخترعة مبتدعة، وهذا من أقبح الاعتداء؛ لأنه تعدٍّ على شرع الله وابتداع في دينه بما لا يحب[1]، وكذلك تخصيص وقت معين للدعاء الجماعي، من الاعتداء في الدعاء، وقد كانت الأزمات تمر بالمسلمين في عهد النبي ﷺ وأصحابه ومن بعدهم، ولم يكونوا يتواعدون يومًا يصومون فيه، ويدعون فيه في وقت محدد بدعاء محدد، فعلم بذلك أن هذا الفعل بدعة، ولو كان خيرًا لفعله ﷺ وأصحابه[2].

المطلب الثاني
حكم التواصل بين ذوي الأرحام بالرسائل التقنية

التواصل بين ذوي الأرحام بالرسائل التقنية، كالرسائل التي ترسل عند تجدد النعم، أو عند نزول المحن، هل يعد من صلة الرحم؟

صلة الرحم تكون بالمال أو بالهدية أو الزيارة أو الاتصال أو السؤال عنهم وتفقد أحوالهم، سواء عن طريق الزيارة المباشرة أو عن طريق الرسائل التقنية باتفاق الفقهاء[3] -رحمهم الله- على أن صلة الرحم واجبة ولو كانت بسلام، وتحية، وهدية، ومعاونة، ومجالسة، ومكالمة، وتلطف، وإحسان، وإن كان غائبًا يصلهم بالمكتوب إليهم، فإن قدر على السير كان أفضل، وإن كان له والدان لا يكفي المكتوب إن أرادا مجيئه، وكذا إن احتاجا إلى خدمته.

وعللوا ذلك:

---

(١) ينظر: إصلاح المساجد من البدع والعوائد، لجمال الدين القاسمي ص١٢٩، والسنن والمبتدعات ص ١٣٨ - ١٤٣.

(٢) ينظر: موقع سؤال وجواب http://www.islam-qa.com/ar/ref/132417

(٣) ينظر: حاشية ابن عابدين (٦ /٤١١)، بريقة محمودية (٦/٥٠)، درر الحكام شرح غرر الأحكام (٢٩١/٤)، القوانين الفقهية (٢٩١/١)، روضة الطالبين (٣٩٠/٥)، فتاوى ابن الصلاح (٣٩٩/١)، حاشية قليوبي (١١٦/٣)، حاشية الجمل على شرح المنهج(٥٩٩/٣)، البجيرمي على الخطيب(٦٥٥/٣)، الآداب الشرعية (٤٧/١)

بأن صلة الرحم هي فعلك مع قريبك ما تعد به واصلًا غير منافر ومقاطع له، وإذا حصل ذلك بمكاتبة الغائب كفى في ذلك، والله أعلم.[1]

المطلب الثالث

حكم الطلاق بالرسائل التقنية

إذا كتب الزوج رسالة لزوجته: أنت طالق، سواء كانت بالهاتف المحمول أو على ورقة أو بالبريد الإلكتروني، أو بالمسنجر أو أي وسيلة تقنية، هل يقع الطلاق بهذه الرسالة؟

اتفق الفقهاء[2] -رحمهم الله- على وقوع الطلاق بالكتابة في الجملة، لكن الكتابة ليست صريحًا في الكلام، ولا يجري عليها حكم الصريح من الكلام.

فأما وقوع الطلاق بالكتابة فلما يلي:

١. أن الكتابة حروف يفهم منها الطلاق، فأشبهت النطق.[3]

٢. أن الكتابة تقوم مقام قول الكاتب، بدليل أن النبي ﷺ كان مأمورًا بتبليغ الرسالة، فبلغ بالقول مرة، وبالكتابة أخرى، وبالرسول تارة، وكان التبليغ بالكتاب والرسول كالتبليغ بالخطاب، فدل على أن الكتابة المرسومة بمنزلة الخطاب، فصار كأنه خاطبها بالطلاق عند الحضرة[4].

---

(١) ينظر: روضة الطالبين (٥/ ٣٩٠)، فتاوى ابن الصلاح (١/ ٣٩٩)

(٢) ينظر: بدائع الصنائع (٤/ ٢٤٠)، حاشية ابن عابدين (٣/ ٢٧١)، مختصر اختلاف العلماء (٢/ ٤٤٢)، التلقين(١/ ٣٢٥)، القوانين الفقهية (١/ ١٥٣)، أسنى المطالب (٣/ ٢٧٧)، إعانة الطالبين (٤/ ١٦)، المغني (١٠/ ٥٠٣)، الشرح الكبير مع الإنصاف (٢٢/ ٢٣٠)، كشاف القناع (٨/ ٢٦٥٨)

(٣) المغني (١٠/ ٥٠٣) وينظر: الشرح الكبير (٢٢/ ٢٣٠)

(٤) ينظر: بدائع الصنائع (٤/ ٢٤٠)، المغني (١٠/ ٥٠٣)، الشرح الكبير (٢٢/ ٢٣١)

وأما كون الكتابة ليست صريحًا في الكلام؛ فلما يلي:

١. قال تعالى: ﴿ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ بِٱلۡحَقِّ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا ﴾ [البقرة:١١٩].

وجه الدلالة: لو كانت الكتابة كالكلام الصريح، لمكن الله تعالى رسوله منها، ولعلمه إياها ليكون مع تكليف الإنذار ممكنًا من آلائه.(١)

٢. ولأنها لو قامت مقام صريح الكلام لأجزأ من كتب القرآن في الصلاة عن أن يتكلم به في الصلاة.(٢)

فالكتابة كناية يقع بها الطلاق إذا اقترنت بالنية، فإذا كتب الزوج رسالة لزوجته: أنت طالق، سواء كانت بالهاتف المحمول أو بالبريد الإلكتروني، ونحو ذلك؛ فلا يخلو من ثلاث حالات(٣):

الحالة الأولى: أن يقترن بكتابته لفظ، فإذا قارنها لفظ وقع الطلاق، لأن اللفظ لو تجرد عن الكتابة وقع به الطلاق، فإذا انضم إلى الكتابة، فأولى أن يقع به.

الحالة الثانية: أن يقترن بالكتابة نية، فإن كان عازمًا على الطلاق، وقع الطلاق.

الحالة الثالثة: أن تتجرد عن لفظ ونية؛ بأن كتب ذلك ولم يكن ناويًا للطلاق، وإنما أراد إدخال الحزن على زوجته أو كتبه لينظر فيه ويشاور أو حاكيًا عن غيره، وغير ذلك من المقاصد لم يقع الطلاق، وإن علقه بشرط الوصول إليها بأن كتب إذا وصلتك الرسالة فأنت طالق، لايقع الطلاق، حتى يصل إليها. باتفاق الفقهاء(٤) -رحمهم

(١) الحاوي (١٣/٢٤)
(٢) الحاوي (١٣/٢٤)
(٣) الحاوي (١٣/٢٦) وينظر: روضة الطالبين (٨/٤٠)
(٤) ينظر: بدائع الصنائع (٤/ ٢٤٠)، حاشية ابن عابدين (٣/٢٧١)، الفتاوى الهندية (١/ ٣٧٨)، البحر الرائق (٣/٢٦٧)، المدونة (٥/ ٢٤)، التلقين (١/ ٣٢٥)، القوانين الفقهية (١/١٥٣)، روضة الطالبين =

الله- على أنه إذا كتب طلاق امرأته ونوى الطلاق، وقع، وإن نوى تجويد خطه، أو غم أهله، لم يقع. على أن تكون الكتابة ثابتة عنه؛ لأن مجال التزوير في الوسائل التقنية سهل ومتيسر.

واستدلوا بما يلي:

١. عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «إن الله تعالى تجاوز عن أمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تعمل أو تكلم».[١]

وجه الدلالة: واستدل به على أن من كتب الطلاق طلقت امرأته؛ لأنه عزم بقلبه وعمل بكتابه.[٢]

٢. لِأَنَّ الْكِتَابَةَ طَرِيقٌ فِي إِفْهَامِ الْمُرَادِ كَالْعِبَارَةِ، وقد اقْتَرَنَتْ بِالنِّيَّةِ، فَإِنْ لَمْ يَنْوِ لم تَطْلُقْ، لِأَنَّ الْكِتَابَةَ تَحْتَمِلُ النَّسْخَ وَالْحِكَايَةَ وَتَجْرِبَةَ الْقَلَمِ وَالْمِدَادِ وَغَيْرِهَا.[٣]

المطلب الرابع
التهنئة[٤] بالرسائل التقنية، وفيه فرعان:

الفرع الأول
التهنئة المشروعة

إذا أرسل المسلم لأخيه عبر الرسائل التقنية يهنؤه بما تجدد له من النعم

= (٤٠/٨)، الحاوي الكبير (٢٣/١٣)، المغني (١٠/ ٥٠٣)، الشرح الكبير مع الإنصاف (٢٢/ ٢٣٠)، كشاف القناع (٢٦٥٨/٨).

(١) أخرجه البخاري، كتاب الطلاق، باب الإغلاق والكره، برقم (٥٢٦٩)، ص٤٥٥، ومسلم، كتاب الإيمان، باب تجاوز الله عن حديث النفس والخواطر برقم (١٢٧)، ص ٦٩٩.

(٢) سبل السلام (١٧٦/٣)

(٣) أسنى المطالب في شرح روض الطالب (٢٧٧/٣).

(٤) التهنئة: خلاف التعزية، وأصله هنأ: ما أتاك بلا مشقة، ينظر: غريب الحديث (٧٩/٤)، ولسان العرب (١٨٤/١) مادة: (هنأ).

أو اندفع عنه من النقم، أو أرسل له في يوم العيد، تقبل الله منا ومنكم، أو عيد مبارك، أو تقبل الله صيامك وقيامك، أو ما أشبه ذلك، فهل هذا مشروع أو لا؟

لا تخلو التهنئة المشروعة من حالتين:

الحالة الأولى:

أن تكون بما يُسَرُّ به المسلم مما يطرأ عليه من الأمور المباحة من تجدد نعمة أو دفع مصيبة، كالتهنئة بالنكاح، وبالمولود الجديد، وبالنجاح في عمل أو دراسة، أو ما شابه ذلك من المناسبات، فيستحب إرسال التهنئة بالأمور المباحة باتفاق الفقهاء[(١)] -رحمهم الله- على أنه تستحب التهنئة بالنكاح وبالمولود الجديد، ويدخل فيه التهنئة بالمراسلة عبر الرسائل التقنية.

واستدلوا بما يلي:

١. حديث كعب بن مالك رضي الله عنه وفيه: « فانطلقت أتأمم رسول الله صلى الله عليه وسلم يتلقاني الناس فوجًا فوجًا يهنئونني بالتوبة، ويقولون: ليهنك توبة الله تعالى عليك. حتى دخلت المسجد، فقام طلحة بن عبيد الله يهرول حتى صافحني وهنأني، وكان كعب لا ينساها لطلحة»[(٢)].

٢. ما روي عن الحسن البصري -رحمه الله- أن رجلًا جاء إليه وعنده رجل قد ولد له غلام، فقال له: يهنك الفارس، فقال له الحسن: «وما يدريك أفارس هو أو حمار؟ قال: كيف نقول؟ قال: قل بورك لك في الموهوب، وشكرت الواهب، وبلغ رشده، ورزقت بره» [(٣)].

---

(١) ينظر: المبسوط (٥٢/٧)، وعمدة القاري (٥٥/١٧) الأذكار، ص ٢٨٣، والمجموع (٣٤٠/٨)، وروضة الطالبين (٢٣٣/٣)، ومغني المحتاج (٢٩٦/٤)، والفتوحات (٩٦/٦)، وقال في (١٠٨/٦): (أطبق الأصحاب على سن ذلك)، المغني (٤٠١/١٣)، وتحفة المودود بأحكام المولود، ص ٢٠، ومطالب أولي النهى (٤٩٢/٢).

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري في المغازي، باب حديث توبة كعب بن مالك، برقم (٤٤١٨)، ص ٣٦٢، ومسلم، كتاب التوبة حديث توبة كعب بن مالك وصاحبيه، برقم (٢٧٦٩)، ص ١١٥٨.

(٣) أخرجه الطبراني في الدعاء، باب كيف التهنئة بالمولود، برقم (٩٤٥)، ص ٢٩٤، لفظه: (قال: جعله الله مباركًا عليك وعلى أمه محمد)، وأورده ابن القيم في تحفة المودود ص ٢١، وعزاه لابن المنذر في الأوسط، =

٣. وكان أيوب إذا هنأ رجلًا بمولود، قال: «جعله الله مباركًا عليك، وعلى أمة محمد»[١].

٤. عن أنس ﷺ: أن النبي ﷺ قال لعبدالرحمن بن عوف ﷺ حين أخبره أنه تزوج: «بارك الله لك»[٢].

٥. وفي الصحيح أيضًا أنه ﷺ قال لجابر ﷺ حين أخبره أنه تزوج: «بارك الله عليك»[٣].

٦. وعن أبي هريرة ﷺ: «أن النبي ﷺ كان إذا رَفّأَ[٤] الإنسان أي إذا تزوج قال: بارك الله لك، وبارك عليك، وجمع بينكما في خير..»[٥].

وجه الدلالة مما سبق: فيه دليل لاستحباب التبشير والتهنئة لمن تجددت له نعمة ظاهرة، أو اندفعت عنه كربة شديدة ونحو هذا، وهذا الاستحباب عام في كل نعمة حصلت وكربة انكشفت، سواء كانت من أمور الدين أو الدنيا[٦] ،سواء بالرسائل التقنية أو غيرها.

٧. ولما في إرسال التهنئة عبر الرسائل التقنية من مشاركة المسلم لأخيه المسلم في فرحه، والدعاء له بما يطيب خاطره ويرضيه، ولما في ذلك من التواد والتراحم والتعاطف بين المسلمين.

= وقال: (وفي إسناده كلثوم بن جوشن، وهو ضعيف).

(١) أخرجه الطبراني في الدعاء، باب كيف التهنئة بالولود، برقم (٩٤٦٦)، ص ٢٩٤، والسيوطي وفي وصول الأماني، ص ٥٦.

(٢) متفق عليه أخرجه البخاري، كتاب النكاح، باب كيف يدعى للمتزوج؟، برقم (٥١٥٥)، ص ٤٤٦، ومسلم، كتاب النكاح، باب الصداق وجواز كونه تعليم قرآن وخاتم حديد، برقم (١٤٢٧)، ص ٩١٥

(٣) أخرجه البخاري، كتاب النكاح، باب الدعاء للمتزوج، برقم (٦٣٨٧)، ص ٥٣٧.

(٤) رفأ: أي دعا له، ينظر: الفتح (١٢٩/٩).

(٥) أخرجه أبو داود، كتاب النكاح، باب ما يقال للمتزوج، برقم (٢١٣٠)، ص ١٣٧٩، والترمذي، كتاب النكاح، باب فيما يقال للمتزوج، برقم (١٠٩١)، ص ١٧٥٦، وابن ماجه، كتاب النكاح، باب تهنئة النكاح، برقم (١٩٠٥)، ص ٢٥٩١، وأحمد في مسنده، ينظر: (الفتح الرباني، كتاب النكاح، باب ما يقال عقب عقد النكاح (١٦٦/١٦)، وقال الترمذي: (حسن صحيح)، وصححه النووي في الأذكار ص ٢٧٧.

(٦) شرح صحيح مسلم (٩٥/١٧).

الحالة الثانية:

أن يكون إرسال التهنئة في أزمان معينة كالأعياد والأشهر؛ كشهر رمضان والعيدين، فقد اختلف الفقهاء في حكم التهنئة بالعيد، على ثلاثة أقوال:

القول الأول:

يباح أن يرسل المسلم لغيره في يوم العيد بقوله: تقبل الله منا ومنكم، ونحو ذلك. وهذا مقتضى مذهب الحنفية[١]، وقول بعض المالكية[٢]، وقول عند الشافعية[٣]، ورواية عند الحنابلة[٤].

واستدلوا بما يلي:

١. عن محمد بن زياد[٥]، قال: كنت مع أبي أمامة الباهلي[٦]، وغيره من أصحاب النبي ﷺ فكانوا إذا رجعوا يقول بعضهم لبعض: «تقبل الله منا ومنك»[٧].

---

(١) ينظر: مختصر اختلاف الفقهاء (٣٨٥/٤).

(٢) كابن حبيب، ينظر: مواهب الجليل (١٩٩/٢)، والتاج والإكليل بهامش مواهب الجليل (١٩٩/٢).

(٣) ينظر: السنن الكبرى(٤٤٦/٣)، ووصول الأماني بأصول التهاني ص ٦٣، والفتوحات (٢٤٤/٤).

(٤) ينظر: الإنصاف (٤١٥/٢)، ومسائل أحمد برواية أبي داود، ص ٨٩، والفتاوى (٢٥٣/٢٤)

(٥) هو محمد بن زياد الألهاني، محدث حمص، وألهان هو أخو همدان ابنا مالك بن زيد بن أوسلة القحطاني. حدث عن: أبي أمامة الباهلي، وأبي عنبة الخولاني، وعبدالله بن بسر، وأبي راشد الحُبْراني. وحدث عنه: إسماعيل بن عياش، وبقية، ومحمد بن حرب، وعبدالله بن سالم، ومحمد بن حمير. وثقه أحمد وغيره، توفي في نحو الأربعين.
ينظر في ترجمته: ميزان الاعتدال (٥٥١/٣ – ٥٥٢)، وسير أعلام النبلاء (١٨٨/٦)، وتهذيب التهذيب (١٤٥/٩).

(٦) هو: أبو أمامة الباهلي، صاحب رسول الله ﷺ، نزيل حمص، روى علمًا كثيرًا، اسمه: صُدي (بالتصغير) ابن عجلان بن الحارث، مشهور بكنيته. وحدث عن: عمر، ومعاذ، وأبي عبيدة، وحدث عنه: رجاء بن حيوة، وخالد بن معدان، وسليم بن عامر وغيرهم، روي أنه بايع تحت الشجرة، توفي سنة ٨٦ هـ. ينظر في ترجمته: الإصابة (٢٤٠/٢)، وشذرات الذهب (٩٦/١)، وسير أعلام النبلاء (٣٥٩/٣).

(٧) أورده السيوطي في كتاب وصول الأماني ص ٦٤، وعزاه إلى زاهر بن طاهر في كتاب تحفة عيد الفطر، وقال (إسناده حسن)، وابن التركماني في حاشية السنن الكبرى للبيهقي (٤٤٦/٣)، وقال ابن قدامة في المغني (٢٩٥/٣): (قال أحمد: إسناد حديث أبي أمامة إسناد جيد)، وينظر: الفتح الرباني (١٥٧/٦).

٢. وعنه قال: كنا نأتي أبا أمامة وواثلة بن الأسقع[(١)] في الفطر والأضحى، ونقول لهما: قبل الله منا ومنكم، فيقولان: ومنكم ومنكم[(٢)].

٣. وعن آدم مولى عمر بن عبد العزيز قال: كنا نقول لعمر بن عبد العزيز في العيدين: تقبل الله منا ومنك يا أمير المؤمنين، فيرد علينا مثله ولا ينكر ذلك[(٣)].

٤. عن واثلة رضي الله عنه قال: لقيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم عيد، فقلت: تقبل الله منا ومنك، قال: تقبل الله منا ومنك[(٤)].

وجه الدلالة مما سبق: إذا شرعت التهنئة بالقول، شرعت بالكتابة بالرسائل التقنية.

القول الثاني:

يكره أن يرسل المسلم لأخيه يوم العيد بقوله: «تقبل الله منا ومنكم». وهذا مقتضى قول الإمام مالك[(٥)]، ورواية عند الحنابلة[(٦)].

---

(١) هو: واثلة بن الأسقع بن كعب بن عامر، وقيل: ابن عبد العزى بن عبد ياليل بن ناشب الليثي، من أصحاب الصفة، أسلم سنة تسع، وشهد غزوة تبوك، وكان من فقراء المسلمين، له عدة أحاديث، روى عن: أبي هريرة، وأبي مرثد الغنوي. وروى عنه: أبو إدريس الخولاني، ومكحول، ويونس بن ميسرة. توفي سنة ٨٥هـ، وقال قتادة: هو آخر من مات من الصحابة بدمشق.
ينظر في ترجمته: طبقات ابن سعد (٤٠٧/٧)، وشذرات الذهب (٩٥/١)، والبداية والنهاية (٣٧٢/١٢).

(٢) أورد نحوه السيوطي في كتاب وصول الأماني ص ٦٤، وعزاه إلى ابن طاهر، وقال: (إسناده حسن)، والطحاوي في مختصر اختلاف العلماء (٣٨٤/٤)، وقال: (ولا يعلم عن أحد من الصحابة في ذلك كراهه ولا إباحة، غير ما روي عن أبي أمامة وواثلة).

(٣) أخرجه البيهقي في سننه، كتاب العيدين، باب ما روي في قول الناس يوم العيد بعضهم لبعض: تقبل الله منا ومنك، وأورده السيوطي في وصول الأماني، ص ٦٤، وعزاه إلى البيهقي، وقال ابن حجر عن هذه الآثار والأخبار التي أوردها البيهقي: (آثار ضعيفة يحتج بعمومها)، ينظر: الفتوحات الربانية (٢٤٤/٤).

(٤) أخرجه البيهقي في سننه، كتاب العيدين، باب ما روي في قول الناس.... برقم (٦٢٩٤)، (٤٤/٣)، وقال: (قال ابن عدي: هذا منكر، لا أعلم يرويه عن بقية غير محمد بن إبراهيم هذا)، وقال البيهقي: (قد رأيته بإسناد آخر عن بقية موقوف غير مرفوع، ولا أراه محفوظًا) أ. هـ.

(٥) ينظر: الذخيرة (٤٢٦/٢)، ومواهب الجليل (١٩٩/٢)، ومختصر اختلاف العلماء (٣٨٤/٤).

(٦) ينظر: الإنصاف (٤١٥/٢)، والمغني (٢٩٥/٢).

واستدلوا بما يلي:

سئل رسول الله ﷺ عن قول الناس في العيدين: تقبل الله منا ومنكم؟ قال: «ذلك فعل أهل الكتابين وكرهه»[1]. فإذا كرهت التهنئة بالقول كرهت بالرسالة كذلك.

يمكن أن يجاب عنه: بأنه حديث ضعيف، فيه راوٍ متروك، فلا يعول عليه،كما ثبت في تخريجه.

القول الثالث:

لا يسن الابتداء به عن طريق الرسائل التقنية، أما الجواب عليه فلا بأس به. وهذا مقتضى ما روي عن جماعة من المالكية[2]، ورواية عند الحنابلة[3].

واستدلوا: بأن جواب التحية واجب، وأما الابتداء بالتهنئة فليس سنة مأمورًا بها، ولا هو أيضًا مما نهي عنه، فمن فعله فله قدوة، ومن تركه فله قدوة[4].

الترجيح:

لعل القول الراجح -والله أعلم- هو القول بأنه يباح إرسال الرسائل التقنية التي فيها تهنئة بيوم العيد كقولهم: تقبل الله منا ومنكم يوم العيد، وذلك لما فيه من مصلحة شرعية، وهو التآلف وسلام الناس بعضهم على

(١) أخرجه البيهقي في سننه، كتاب صلاة العيدين، باب ما روى في قول الناس...، برقم (٦٢٩٧)، (٤٤٦/٣)، وقال: (لا يصح، فيه عبد الخالق بن زيد، وهو منكر الحديث، قاله البخاري)، وأورده السيوطي في وصول الأماني ص ٦٥، وعزاه إلى ابن عساكر، وقال: (في إسناده عبد الخالق بن زيد، قال الدارقطني: متروك...).

(٢) ينظر: التاج والإكليل بهامش مواهب الجليل (١٩٩/٢).

(٣) ينظر: الإنصاف (٤١٥/٢)، والفتاوى (٢٥٣/٢٤).

(٤) الفتاوى (٢٥٣/٢٤).

بعض والتواد[١]. وإذا أبيحت التهنئة بالعيد،فإن إباحتها في دخول شهر رمضان الذي هو موسم من أعظم مواسم الطاعات، وتنزل الرحمات، ومضاعفة الحسنات، والتجارة مع الله... من باب أولى، والله أعلم.

الفرع الثاني
التهنئة غير المشروعة

إذا أرسل المسلم لغيره عبر الرسائل التقنية، جمعة مباركة، أو في بداية العام الجديد كل عام وأنتم بخير، أو أرسل له تهنئة في عيد ميلاده، فما حكم هذه الرسائل؟

لا يخلو الأمر من حالتين:

الحالة الأولى: أن تكون الرسائل للتهنئة بأعياد الكفار

كعيد الميلاد أو عيد أول السنة ونحوها، فيحرم إرسال التهنئة بأعياد الكفار باتفاق الفقهاء[٢] على تحريم التهنئة بشعائر الكفر المختصة بهم، وإن قصد تعظيم دينهم وعيدهم فإنه يكفر، وإن لم يقصد ذلك وإنما جرى ذلك على لسانه فلا يكفر لما قاله من غير قصد.

واستدلوا بما يلي:

١. قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَشۡهَدُونَ ٱلزُّورَ﴾ [الفرقان:٧٢].

وجه الدلالة: قال غير واحد من المفسرين الزور: أي أعياد المشركين[٣].

(١) وهذا ما أفتى به الشيخ ابن عثيمين -رحمه الله- حيث قال: (التهنئة بالعيد جائزة، وليس لها صيغة معينة، بل ما اعتاده الناس فهو جائز ما لم يكن إثمًا)، ينظر: أسئلة وأجوبة في صلاة العيدين ص ٧. ويدخل في هذا التهنئة في أوائل الشهور والسنين، قال الحافظ أبو الحسن المقدسي: (أن الناس لم يزالوا مختلفين فيه، قال: والذي أراه أنه مباح ليس بسنة ولا ببدعة...)، ينظر:الفتوحات الربانية(٣١١/٦).

(٢) حكاه ابن القيم في أحكام أهل الذمة (٤٤١/١)، وينظر: مواهب الجليل (٢٨٩/٦) الإقناع للشربيني (١٨٨/١)، مغني المحتاج (٣١٦/١)، نهاية المحتاج (٤٠١/٢)، حاشية قيلوبي (٣٥٩/١)، شرح منتهى الإرادات (٦٦٤/١).

(٣) منهم أبو العالية وطاوس وابن سيرين والضحاك والربيع بن أنس وغيرهم، ينظر: تفسير ابن كثير (٣١٧/٣).

٢. قال الله تعالى: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ﴾ [الحج:٦٧].

وجه الدلالة: أن الأعياد من أخص ما تتميز به الشرائع، فالموافقة فيها تعد موافقة في أخص شرائع الكفر وأظهر شعائره[١]، فيحرم التهنئة بمثل هذه الأعياد عبر الرسائل التقنية.

٣. ما رواه أنس بن مالك رضي الله عنهما قال: (قدم رسول الله ﷺ المدينة، ولهم يومان يلعبون فيهما، فقال: (ما هذان اليومان؟)، قالوا: كنا نلعب فيهما في الجاهلية، فقال رسول الله ﷺ: (إن الله قد أبدلكم بهما خيرًا منهما، يوم الأضحى ويوم الفطر)[٢]

وجه الدلالة: أن العيدين الجاهليين لم يقرهما رسول الله ﷺ، ولا تركهم يلعبون فيهما على العادة، بل قال:(إن الله أبدلكم بهما يومين آخرين) والإبدال من الشيء، يقتضي ترك المبدل.[٣]، فيحرم إرسال التهنئة به عن طريق الرسائل التقنية.

٤. حديث عائشة رضي الله عنها وفيه: قال رسول الله ﷺ: «يا أبا بكر: إن لكل قوم عيدًا، وهذا عيدنا»[٤].

وجه الدلالة: أن قوله «إن لكل قوم عيدًا» هذا يوجب اختصاص كل قوم بعيدهم[٥]، ومن اختصاصه بهم تحريم التهنئة به عبر الرسائل التقنية.

(١) اقتضاء الصراط المستقيم (١/٥٢٨)

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة، باب صلاة العيدين، برقم (١١٣٤)، ص ١٣٠٧، والنسائي في سننه، كتاب صلاة العيدين، رقم (١٥٥٧)، ص ٢١٩١، وأحمد في مسنده (٣/١٠٣) برقم (١٢٠٢٥)، والحاكم في مستدركه (١/٤٣٤) برقم (١٠٩١)، وصحح إسناده ابن حجر في فتح الباري (٢/٤٤٢)، وصححه الألباني في صحيح الجامع برقم (٤٣٨١).

(٣) اقتضاء الصراط المستقيم (١/ ٤٨٦)

(٤) أخرجه البخاري، كتاب العيدين، باب الحراب والدرق يوم العيد، برقم (٩٥٢)، ص ٧٥، ومسلم،كتاب العيدين، باب الرخصة في اللعب الذي لا معصية فيه، برقم(٨٩٢)، ص ٨١٦.

(٥) اقتضاء الصراط المستقيم (١/ ٥٠١)

الحالة الثانية: أن تكون الرسائل للتهنئة بالأيام والأعوام

كإرسال رسائل يوم الجمعة وختمها بقولهم: جمعة مباركة، أو إرسال الرسائل للتهنئة ببداية كل عام.

أما التهنئة بيوم الجمعة: فالذي يظهر أنها غير مشروعة، لأن كون الجمعة عيدًا كان معلومًا للصحابة رضي الله عنهم، وهم أعلم منا بفضيلته، وكانوا أحرص الناس على تعظيمه والقيام بحقه، ولم يرد عنهم أنهم كانوا يهنئ بعضهم بعضًا بيوم الجمعة، والخير كل الخير في اتباعهم رضي الله عنهم، فالتزام قول المسلم لأخيه المسلم بعد الجمعة أو كل جمعة (جمعة مباركة)، يكون بهذا الاعتبار بدعة محدثة؛ لا سيما إذا كان ذلك على وجه التعبد واعتقاد السنية،(1) لحديث: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»(2)

ولو دعا المسلم لأخيه في يوم الجمعة، قاصدًا تأليف قلبه، وإدخال السرور عليه، وتحريًا لساعة الإجابة، فلا بأس بذلك.

وأما إرسال التهنئة بالأعوام: فاختلفوا فيه على قولين:

القول الأول: لا يباح إرسال التهنئة بالعام الجديد، وهذا مقتضى ما ذهبت إليه اللجنة الدائمة.(3)

واستدلوا بما يلي(4):

١. أنها تهنئة بيوم معين في السنة يعود كل عام، فالتهنئة به تُلحقه

---

(1) ينظر: موقع سؤال وجواب، http://islamqa.info/ar/ref/134741، موقع إسلام ويب http://www.islamweb.net/fatwa رقم الفتوى ٨٠٢٨٨

(2) أخرجه البخاري، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود، برقم (٢٦٩٧)، ص ٢١٤.

(3) ينظر:موقع اللجنة الدائمة http://www.alifta.net برقم (٢٠٧٩٥)، والشيخ سليمان الماجد في موقعه http://www.salmajed.com/node/13145.

(4) ينظر: مقال حكم التهنئة بالعام الجديد،للشيخ: علوي بن عبدالقادر السقاف، على موقع: http://www.dorar.net/art/145

بالأعياد، وقد نُهينا أن يكون لنا عيد غير الفطر والأضحى، فتُمنع التهنئة من هذه الجهة بالرسائل التقنية وغيرها.

٢. ومنها أن فيها تشبهًا باليهود والنصارى، وقد أُمرنا بمخالفتهم، أما اليهود فيهنئون بعضهم برأس السنة العبرية، التي تبدأ بشهر تشري وهو أول الشهور عند اليهود، ويحرم العمل فيه كما يحرم يوم السبت، وأما النصارى فيهنئ بعضهم البعض برأس السنة الميلادية.

٣. أن فيها تشبهًا بالمجوس ومشركي العرب، أما المجوس فيهنئون بعضهم في عيد النيروز، وهو أول أيام السنة عندهم ومعنى (نيروز): اليوم الجديد، وأما العرب في الجاهلية فقد كانوا يهنئون ملوكهم في اليوم الأول من محرم.

٤. ومنها أن جواز التهنئة بأول العام الهجري الجديد يفتح الباب على مصراعيه للتهنئة بأول العام الدراسي وبيوم الاستقلال وباليوم الوطني وما شابه ذلك، مما لا يقول به بعض من أجاز التهنئة بأول العام، بل إن جواز التهنئة بهذه أولى، حيث لم يكن موجبها منعقدًا في زمن الصحابة رضي الله عنهم بخلاف رأس السنة.

٥. ومنها أن القول بجواز التهنئة يفضي إلى التوسع فيها فتكثر رسائل الجوال وبطاقات المعايدة -وإن سموها بطاقات تهنئة- وعلى صفحات الجرائد ووسائل الإعلام، وربما صاحب ذلك زيارات للتهنئة واحتفالات وعطل رسمية كما هو حاصل في بعض الدول، وليس لمن أجاز التهنئة بأول العام الهجري الجديد، وعدَّها من العادات حجة في منع هذا إذا اعتاده الناس، وأصبح عندهم من العادات، فسدُّ هذا الباب أولى.

٦. ومنها أن التهنئة بالعام الهجري الجديد لا معنى لها أصلًا، إذ الأصل

في معنى التهنئة تجدد نعمة أو دفع نقمة، فأي نعمة حصلت بانتهاء عام هجري؟ والأولى هو الاعتبار بذهاب الأعمار ونقص الآجال.

القول الثاني: يباح إرسال التهنئة بالعام الجديد، وهذا مقتضى ما ذهب إليه بعض الشافعية.(١)

واستدلوا بما يلي:

١. قياس عموم التهنئة لما يحدث من نعمة أو يندفع من نقمة بمشروعية سجود الشكر والتعزية(٢). فيباح إرسال التهنئة بالرسائل التقنية.

نوقش: بأي نعمة حصلت بانتهاء عام هجري؟ والأولى هو الاعتبار بذهاب الأعمار ونقص الآجال.

٢. وبما في الصحيحين عن كعب بن مالك في قصة توبته لما تخلف عن غزوة تبوك: أنه لما بشر بقبول توبته ومضى إلى النبي ﷺ قام إليه طلحة بن عبيد الله فهنأه، وأقره النبي(٣) ﷺ، فدل على مشروعية التهنئة بالعام الجديد بالرسائل التقنية.

يمكن أن يناقش: بأنه قياس مع الفارق، ووجه الفارق: أن التهنئة في الحديث لأمر ديني، والتهنئة بمضي الأعوام تهنئة بأمر دنيوي.

الترجيح: الراجح -والله أعلم- القول الأول وهو أنه لا يباح إرسال التهنئة بالعام الجديد، وذلك لقوة أدلتهم وضعف أدلة المخالفين بما ورد عليها من مناقشة، وعليه إذا بدأك أحدٌ بالتهنئة فالأولى نُصحه وتعليمه؛ لأن رد التهنئة فيه نوع إقرار له، وقياسها على التحية قياس مع الفارق!

---

(١) ينظر: الفتاوى الفقهية الكبرى (٤/ ٢٤٥)، الإقناع للشربيني (١/١٨٨)، نهاية المحتاج (٢/٤٠١).
(٢) ينظر: حاشية الجمل (٢/١٠٥).
(٣) سبق تخريجه.

المطلب الخامس
التعزية بالرسائل التقنية

وفيه فرعان:

الفرع الأول
إعلان الموت بالرسائل التقنية

الإخبار بالوفاة عبر الرسائل التقنية ليجتمع الناس للصلاة عليه.. هل يدخل في النعي[1] الممنوع؟

إرسال الرسائل التقنية للإعلام بوفاة الشخص للصَّلَاة عَلَيْه وَتَشْيِيعه وَقَضَاء حَقّه، مستحب باتفاق الفقهاء[2] -رحمهم الله- أن الإعلام بموت المرء يستحب إن قصد به الإخبار لكثرة المصلين، وإن قصد ذكر المآثر والمفاخر والتطواف بين الناس بذكره بهذه الأشياء، فهذا نعي الجاهلية المنهي عنه.

واستدلوا بما يلي:

١. عنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللَّه صلى الله عليه وسلم نَعَى النَّجَاشِيَّ فِي الْيَوْم الَّذي مَاتَ فيه، وَخَرَجَ بِهِمْ إِلَى الْمُصَلَّى فَصَفَّ بِهِمْ، وَكَبَّرَ عَلَيْه أَرْبَعَ تَكْبِيرَات [3]. وفي رواية: نَعَى لَنَا رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وسلم النَّجَاشِيَّ صَاحِبَ الْحَبَشَةِ يَوْمَ الَّذي مَاتَ فِيهِ، فَقَالَ: «اسْتَغْفِرُوا لأَخِيكُمْ»[4].

(١) يقال: نعى الميت ينعاه نعيًا، إذا أذاع موته، وأخبر به، وإذا ندبه، ينظر: النهاية (٤/ ١٤١٣)، ولسان العرب (١٥/ ٣٣٤) مادة نعا.

(٢) ينظر: الهداية مع الفتح (١٢٧/٢)، فتح القدير (١٢٧/٢)، العناية مع الفتح (١٢٧/٢)، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي (١/ ٦٧٣)، المجموع (١٢٤/٥)، مغني المحتاج (٣٥٧/١)، حاشية البجيرمي على الخطيب (٥٢٤/٢).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الجنائز، باب التكبير على الجنازة أربعًا، برقم (١٣٣٣)، ص١٠٤، مسلم، الجنائز، باب في التكبير على الجنازة، برقم (٩٥١).ص٨٢٧

(٤) أخرجه البخاري، كتاب الجنائز، باب الصلاة على الجنائز بالمصلى والمسجد، برقم (١٣٢٧)، ص١٠٣. ومسلم، الجنائز، باب في التكبير على الجنازة، برقم (٩٥١)، ص ٨٢٧.

٢. وعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه أَنَّ رَجُلًا أَسْوَدَ أو امْرَأَةً سَوْدَاءَ كَانَ يَقُمُّ الْمَسْجِدَ، فَمَاتَ، فَسَأَلَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم عَنْهُ، فَقَالُوا: مَاتَ. قَالَ: أَفَلا كُنْتُمْ آذَنْتُمُونِي بِهِ؟! دُلُّونِي عَلَى قَبْرِهِ أَوْ قَالَ قَبْرِهَا، فَأَتَى قَبْرَهَا فَصَلَّى عَلَيْهَا.[(١)]

وجه الدلالة: هذان الحديثان ظاهران في إباحة الإعلام بالموت لأجل الصلاة، والدعاء له، بل هما دالان على الاستحباب، ولأن ذلك وسيلة لأداء حقه من الصلاة عليه واتباع جنازته، سواء كان إعلانًا مباشرًا أو عبر الرسائل التقنية.

٣. عَنْ أَنَسٍ رضي الله عنه أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم نَعَى زَيْدًا وَجَعْفَرًا وَابْنَ رَوَاحَةَ لِلنَّاسِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَهُمْ خَبَرُهُمْ، فَقَالَ: «أَخَذَ الرَّايَةَ زَيْدٌ فَأُصِيبَ، ثُمَّ أَخَذَ جَعْفَرٌ فَأُصِيبَ، ثُمَّ أَخَذَ ابْنُ رَوَاحَةَ فَأُصِيبَ، وَعَيْنَاهُ تَذْرِفَانِ، حَتَّى أَخَذَ الرَّايَةَ سَيْفٌ مِنْ سُيُوفِ اللَّهِ حَتَّى فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْهِ».[(٢)]

وجه الدلالة: في هذا الحديث نعى النبي صلى الله عليه وسلم هؤلاء الثلاثة رضي الله عنهم، ولم يكن ذلك النعي لأجل الصلاة عليهم، إنما لأجل إخبار المسلمين بخبر إخوانهم، وما جرى لهم في تلك الوقعة، مما يدل على أن الإعلان لقصد صحيح مشروع، سواء كان عبر الرسائل التقنية أو غيرها.

٤. ولأن في كثرة المصلين عليه أجرًا لهم، ونفعًا للميت، فإنه يحصل لكل مصل منهم قيراط من الأجر، وفي الإعلان عبر الرسائل التقنية تحقق لهذا المقصد.

وعليه؛ فيجوز الإعلام بالموت لكل غرض صحيح كالدعاء له، وتحليله وما أشبه ذلك، سواء كان عبر الرسائل التقنية أو غيرها.

(١) أخرجه البخاري، كتاب الصلاة، باب كنس المسجد والتقاط الخرق والقذى والعيدان، برقم (٤٥٨) ص ٣٩، مسلم، الجنائز، باب الصلاة على القبر، برقم (٩٥٦)، ص ٨٢٨.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة مؤتة، برقم (٤٢٦٢)، ص ٣٤٩

الفرع الثاني
حكم التعزية عبر الرسائل التقنية

إذا أرسل المسلم لأخيه المصاب يعزيه عبر الرسائل التقنية، كفى ذلك؛ لأن تعزية المصاب تحصل بأي وسيلة من الوسائل المشروعة، سواء كان عن طريق الكتابة أو عن طريق الاتصال أو المشافهة أو يوكل شخصًا يقوم بالتعزية عنه؛ لأن المقصود من التعزية هي تسلية المصاب وحمله على الصبر والرضا بما قدره الله، ولا شك أنها تحصل بما ذُكر، ولا يشترط أن يذهب للمصاب ويعزيه مشافهة، وإن كان هذا أكمل، بهذا نص الفقهاء[(١)] -رحمهم الله- إذا جاءته التعزية في كتاب ردها على الرسول لفظًا.

يمكن أن يستدل لهم: بحديث أسامة بن زيد رضي الله عنهما قال: أرسلت بنت النبي صلى الله عليه وسلم إليه: إن ابنًا لي قبض فائتنا، فأرسل يقرئ السلام، ويقول: «إن لله ما أخذ وله ما أعطى وكل عنده بأجل مسمى، فلتصبر ولتحتسب».[(٢)]

وجه الدلالة: في الحديث دلالة على أن التعزية لا يشترط لها ذهاب المعزي بنفسه؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يذهب لتعزيتها، بل أرسل إليها من يقوم مقامه، ولم يذهب بنفسه عليه صلى الله عليه وسلم، مع أن المصابة من أقرب الناس إليه، فدل ذلك على أن التعزية تحصل بأي وسيلة مشروعة، ومن ذلك الرسائل التقنية.

---

(١) ينظر: حاشية قليوبي وعميرة (١ /٤٠١)، الفروع (٢ /٢٢٩)، المبدع (٢/٢٨٦)، مطالب أولي النهى (١/ ٩٢٩).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الجنائز، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: (يعذب الميت ببعض بكاء أهله إذا كان النوح من سنته، برقم (١٢٨٤)، ص ١٠٠، ومسلم، الجنائز، باب البكاء على الميت، برقم (٩٢٣)، ص٨٢٢

المطلب السادس

القذف بالرسائل التقنية

الرسائل التقنية التي فيها قذف واتهام بالفاحشة هل يثبت بها الحد؟

اختلف الفقهاء -رحمهم الله- في ثبوت حد القذف بالكتابة، على قولين:

القول الأول:

يثبت حد القذف بالرسائل التقنية وهذا مقتضى ما ذهب إليه المالكية[١] والشافعية[٢] ومذهب الحنابلة[٣]، حيث يرون ثبوت القذف من الأخرس بالكتابة

واستدلوا بما يلي:

١. قال الله تعالى: ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا ﴿٢٩﴾﴾ [مريم]

وجه الدلالة: أن مريم كانت نذرت أن لا تتكلم فكانت في حكم الأخرس، فأشارت إشارة مفهمة، اكتفوا بها عن معاودة سؤالها، وإن كانوا أنكروا عليها ما أشارت به، فعرفوا من إشارتها ما كانوا عرفوه من نطقها[٤]، فإذا كانت الإشارة مؤثرة، فالكتابة من باب أولى، فيثبت حد القذف بالرسائل التقنية.

٢. قال تعالى: ﴿قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا﴾ [آل عمران:٤١]

وجه الدلالة: قوله (إلاَّ رمزًا) أي: (إلاَّ إشارة) ولولا أنه يفهم منها ما يفهم من الكلام لم يقل الله عز وجل لا تكلمهم إلاَّ رمزًا[٥]. فإذا

---

(١) ينظر: تفسير القرطبي (١١/١٠٤)

(٢) ينظر: فتح الباري (٩/٤٤٠)

(٣) ينظر: المغني (٨/ ٤٣)، الشرح الكبير لابن قدامة (٩/٩)، المبدع (٨/ ٧٧)

(٤) ينظر: فتح الباري (٩/٤٤٠)، عمدة القاري (٢٠/ ٤٤١)

(٥) ينظر: عمدة القاري (٢٠/ ٤٤١)

كانت الإشارة مؤثرة في الفهم فالكتابة من باب أولى، والرسائل التقنية أشد أثرًا لسرعة انتشارها وشدة خطرها.

٣. و لأن من كتب أو أشار إلى القذف فقد رمى المحصنة وألحق العار بها فوجب إقامة الحد عليه[١]، سواء كتب إليها في ورقة أو عبر الرسائل التقنية.

٤. ولأن الرسائل التقنية مؤثرة في الطلاق والبيوع وسائر الأحكام، فينبغي أن يكون القذف مثل ذلك.

٥. ولأن القذف عبر الرسائل التقنية أشد خطرًا من القذف بغيرها، لما تتميز به هذه الرسائل من سهولة نشرها، وسرعة انتشارها مما يلحق به العار الكبير.

القول الثاني:

لا يثبت القذف بالرسائل التقنية، وهذا مقتضى ما ذهب إليه الحنفية[٢] ورواية عند الحنابلة اختارها بعض المتأخرين[٣]

واستدلوا بما يلي:

لأن القذف لا يصح إلا بصريح الزنى دون معناه، وهذا لا يصح من الأخرس ضرورة، فلم يكن قاذفا، ولا يتميز بالإشارة بالزنى من الوطء الحلال والشبهة، والشبهة تدرأ بالحدود، وطلاق الأخرس واقع بالإشارة لأنها صارت معهودة، فأقيمت مقام العبارة دفعًا للحاجة[٤]، فإذا كانت الكتابة لا يثبت بها القذف من الأخرس، فهي أحرى أن لا يثبت بها من الناطق، سواء كانت بالرسائل التقنية أو من غيرها.

(١) ينظر: التفسير الكبير للرازي (٢٣/١٣٦)
(٢) ينظر: تبيين الحقائق (٣/٢٠٠)، عمدة القاري (٢٠/٤٤١)، مختصر اختلاف العلماء (٢/٥٠٨)
(٣) ينظر: مطالب أولي النهى (٦/١٩٤)
(٤) ينظر: عمدة القاري (٢٠/٤٤١)

نوقش: بأن إبطال قذف الأخرس واعتبار طلاقه، فهو فرق بدون الافتراق، وتخصيص بلا اختصاص[١].

أجيب: بأن دعوى عدم الفرق بينهما ممنوعة؛ لأن لفظ الطلاق صريح في أداء معناه، بخلاف القذف، فإنه إن لم يكن فيه التصريح بالزنا لا يترتب عليه شيء، والفرق بينهما ظاهر لفظًا ومعنًى[٢].

الترجيح: الراجح -والله أعلم- القول الأول، وهو ثبوت حد القذف بالرسائل التقنية، وذلك لقوة أدلتهم ووجاهتها، ولأن القذف بالرسائل التقنية يحصل بها العار ما يحصل بالقذف بغيرها أو أشد. وللقاعدة: الكتاب أحد اللسانين.[٣]

(١) ينظر: عمدة القاري (٢٠/٤٤١)
(٢) ينظر: عمدة القاري (٢٠/٤٤١)
(٣) ينظر: موسوعة القواعد الفقهية (٧/٢٧٢)

المبحث الثاني
أحكام الرسائل التقنية في باب المعاملات

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول
الاشتراك في المسابقات عبر الرسائل التقنية

المسابقات الثقافية التي لا يمكن المشاركة فيها إلا بإرسال رسالة نصية (sms) بقيمة تكون في الغالب أعلى من المثل، ما حكم المشاركة فيها، وقبض جوائزها؟

الدخول في المسابقات المباحة عن طريق إجراء مكالمة أو إرسال رسالة نصية جائز شرعًا، بشرط أن لا تكون تكلفة المكالمة والرسالة على المتصل والمرسل أكثر من ثمن المثل قبل المسابقة، فإن زاد القائمون على المسابقة شيئًا -ولو يسيرًا- على الثمن، أو تأخروا في الرد على أصحاب المكالمات -مع احتساب الدقائق عليهم-، أو سألوا أسئلة سهلة معروفة: صارت المعاملة من الميسر -أي: القمار- المحرَّم باتفاق الفقهاء [1] -رحمهم الله-

(١) ينظر: بدائع الصنائع (١٢٧/٥)، فتح القدير (٤٩٣/٤)، البحر الرائق (٩١/٧)، الذخيرة (١١٥/٤)، الاستذكار (٤٦١/٨)، المهذب (٣٢٥/٢)، الحاوي الكبير (١٩٢/١٥)، الأشربة وذكر اختلاف الناس فيها (١/١)، الكافي في فقه ابن حنبل (٤/ ٥٢٤)، المغني (١٧/١٠)، الفروع (٣٢٢/٤)

واستدلوا بما يلي:

١. قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ٩٠﴾ [المائدة].

وجه الدلالة: أن الميسر هو الذي لا يخلو الداخل فيه من أن يكون غانمًا إن أخذ، أو غارمًا إن أعطي(١). وهذا موجود في هذه المعاملة فإن المشترك فيها إما أن يخسر قيمة الاشتراك، وإما أن يربح أكثر إن أجاب على الأسئلة.

٢. عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «لا سبق إلا في خف أو في حافر أو نصل»(٢).

وجه الدلالة: المراد بالخف الإبل، وبالنصل الرمي، وبالحافر الفرس والبغل والحمار، ونص على هذه الثلاثة؛ لأنها مما يحتاج إليها في الجهاد للكر والفر، وكذا كل ما هو من أسباب الجهاد، وألحق بهذه الثلاثة كل ما يعين على الجهاد ونشر الدين كمسابقات القرآن والحديث والفقه، فيجوز أن تدفع فيها الجوائز(٣)، وهذه المسابقات التي ترصدها الجهات التقنية الهدف منها في الحقيقة الكسب المادي وجذب المشاركين، وليس الهدف منها نشر العلم الشرعي، فأخذ العوض عليها حرام، فإن غرم المتسابق شيئًا للحصول على العوض، فهي من القمار وأكل أموال الناس بالباطل، فلا يحل المشاركة فيها ولا أخذ العوض عليها.(٤)

(١) ينظر: الحاوي الكبير (١٥/١٩٢)

(٢) أخرجه أبو داود، كتاب الجهاد، باب في السبق، برقم (٢٥٧٤)، ص ١٤١٤، والترمذي، كتاب الجهاد، باب ما جاء في الرهان والسبق، برقم (١٧٠٠)، ص ١٨٢٥، وحسنه، وابن ماجه، كتاب الجهاد، باب السبق والرهان، برقم (٢٨٧٨)، ص ٢٦٥١، وأحمد في مسنده، برقم (٩٤٨٣)، (٢/٤٢٤)، وصححه الألباني في صحيح الجامع، برقم (٧٤٩٨).

(٣) ينظر: الاختيار تعليل المختار(٤/١٨٠)، الوسيط(٧ /١٧٥) وموقع سؤال وجواب http://islamqa.info/ar/ref/108591/

(٤) ينظر: موقع إسلام ويب http://www.islamweb.net/fatwa/24509، وموقع سؤال وجواب http://islamqa.info/ar/ref/108591/

٣. أن المشارك في مثل هذه المسابقات يدفع مقابل كل دقيقة مبلغًا مضاعفًا عن قيمة دقيقة الاتصال المعتادة، حتى أنه لو دفع القيمة المعتادة لكان داخلًا في الميسر أيضًا؛ لأنه لم يتصل ويتحمل هذا المبلغ المعتاد إلا من أجل الكسب.[١]

المطلب الثاني

اختراق[٢] الرسائل التقنية

تعدد الأهداف من اختراق الرسائل التقنية، ولعل من أهمها[٣]:

- التجسس سواء على دول أو منظمات أو هيئات أو أفراد.
- السرقة ومعرفة أرقام بطاقات الائتمان وأرقام الحسابات وغيرها.
- الفضول والعبث وإثبات القدرة على اختراق الرسائل التقنية.

فما حكم اختراق الرسائل التقنية؟

لا يخلو الأمر من حالتين:

الحالة الأولى: أن يخترق الرسائل للتجسس أو للسرقة

اختراق الرسائل التقنية للتجسس على أصحابها أو لسرقة بياناتها محرم باتفاق الفقهاء -رحمهم الله[٤]-

واستدلوا بما يلي:

---

(١) ينظر: موقع سؤال وجواب: http://islamqa.info/ar/ref/21078

(٢) بمعنى الدخول غير المشروع إلى المعلومات والبيانات المرسلة عن طريق الرسائل التقنية، ينظر: الأحكام الفقهية للتعاملات الإلكترونية ص ٣٠٠.

(٣) ينظر: الأحكام الفقهية للتعاملات الإلكترونية ص٣٠٣،٣٠٢

(٤) ينظر: عمدة القاري (١٣٣/٢٠)، الاستذكار(٢٩١/٨)، روضة الطالبين (٢٢٠/١٠)، أسنى المطالب (١٨٠/٤)، غذاء الألباب (٢٠٣/١)، شرح الزركشي (٢٢٠/٣).

١. قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجۡتَنِبُواْ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعۡضَ ٱلظَّنِّ إِثۡمٞۖ وَلَا تَجَسَّسُواْ وَلَا يَغۡتَب بَّعۡضُكُم بَعۡضًاۚ أَيُحِبُّ أَحَدُكُمۡ أَن يَأۡكُلَ لَحۡمَ أَخِيهِ مَيۡتٗا فَكَرِهۡتُمُوهُۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ تَوَّابٞ رَّحِيمٞ ١٢﴾ [الحجرات:١٢].

٢. وفي الصحيحين أن النبي ﷺ قال: «ولا تجسسوا ولا تحسسوا..».[١]

٣. وروى أبو داود أن النبي ﷺ قال: «يا معشر من آمن بلسانه ولم يدخل الإيمان قلبه، لا تغتابوا المسلمين، ولا تتبعوا عوراتهم، فإن من تتبع عوراتهم تتبع الله عورته، ومن تتبع الله عورته يفضحه في بيته».[٢]

وجه الدلالة من النصوص: ظاهرة، فهذه النصوص تحرم الاعتداء على الآخرين، وهتك حرماتهم بأي صورة من صور العدوان، واختراق الرسائل التقنية هو خرق لخصوصية الآخرين وهتك لحرماتهم، وتجسس على معلوماتهم وبياناتهم التي يكرهون أن يطلع عليها الآخرون.[٣]

وكذلك يحرم سرقة حسابات الرسائل التقنية، لا جادًّا، أو لهوًا، وعبثًا، ومزحًا، لحديث السَّائِبَ بْن يَزِيدَ[٤] رضي الله عنه أَنَّه سَمِعَ رَسُولَ الله ﷺ يَقُولُ: «لاَ يَأْخُذَنَّ أَحَدُكُمْ مَتَاعَ أَخِيهِ لاَعِبًا وَلاَ جَادًّا، فَمَنْ أَخَذَ عَصَا أَخِيهِ فَلْيَرُدَّهَا إِلَيْهِ»[٥].

(١) أخرجه البخاري، كتاب النكاح، باب لا يخطب الرجل على خطبة أخيه، برقم (٥١٤٣)، ص٤٤٥، ومسلم، كتاب البر، باب تحريم الظن والتجسس، برقم (٢٥٦٣)، ص١١٢٧.

(٢) أخرجه أبوداود، كتاب الأدب، باب في الغيبة، برقم (٤٨٨٠)، ص ١٥٨١، والترمذي، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في تعظيم المؤمن، برقم (٢٠٣٢)، ص ١٨٥٥، وقال: "حديثٌ حسن غَريبٌ لَا نَعْرِفُهُ إلا من حديث الْحُسَيْن بن وَاقد، وَرَوَى إسحاق بن إبراهيم السَّمَرْقَنْدِيُّ عن حُسَيْن بن وَاقد نَحْوَهُ، وَرُوِي عن أبي بَرْزَةَ الْأَسْلَمِيِّ عن النبيِّ ﷺ هذا" وأحمد في مسنده (٤/ ٤٢٠)، وصححه الألباني في صحيح الجامع برقم (٧٩٨٤).

(٣) ينظر: الأحكام الفقهية للتعاملات الإلكترونية، ص ٣٠٤.

(٤) السائب بن يزيد بن سعيد بن ثمامة الكندي، ويعرف بابن أخت النمر، صحابي صغير له أحاديث قليلة، وله عن عمر، وعنه ابنه عبدالله والزهري ويحيى بن سعيد، وحج به في حجة الوداع، وهو ابن سبع سنين، وولاه عمر سوق المدينة مات سنة إحدى وتسعين، وقيل قبل ذلك، وهو آخر من مات بالمدينة من الصحابة، ينظر في ترجمته: الكاشف (١/ ٤٢٥)، تقريب التهذيب (١/ ٢٢٨)، سير أعلام النبلاء (٣/ ٤٣٧).

(٥) أخرجه أبوداود، كتاب الأدب، باب من يأخذ الشيء من مزاح، برقم (٥٠٠٣)، ص ١٥٨٩، الترمذي، كتاب الفتن، باب ما جاء لا يحل لمسلم أن يروع مسلمًا، برقم (٢١٦٠)، ص ١٨٦٨ وحسنه، وأحمد في مسنده (٤/٢٢١)، برقم (١٧٩٦٩)، وحسنه الألباني، في صحيح الجامع برقم (٧٥٧٨).

الحالة الثانية: أن يخترق الرسائل التقنية لمصلحة شرعية

قد يكون التجسس مشروعًا في أحوال معينة كالتجسس على المجرمين، فقد لا يعرفون إلا بطريق التجسس، وكذلك التجسس في حال الحرب بين المسلمين وغيرهم لمعرفة أخبار جيش الكفار وعددهم وعتادهم ومحل إقامتهم وما إلى ذلك.

وكذلك يباح اختراق البريد الإلكتروني للمجرمين المفسدين في الأرض واللصوص وقطاع الطريق، لتتبعهم، ومعرفة خططهم وأماكن وجودهم، لقطع شرهم ودفع ضررهم عن المسلمين، ويباح الاستيلاء على بريد من عُرف عنه التعدي على الناس، وعلى خصوصياتهم، وابتزازهم، والتعدي عليهم وظلمهم، باتفاق الفقهاء[(١)] -رحمهم الله- على أن التجسس غير ممنوع عند الحاجة الداعية إليه، كما لو رأى شيئًا أو أخبره ثقة بمن اختفى بمنكر فيه انتهاك حرمة يفوت تداركها كالزنا والقتل، اقتحم له الدار، وتجسس وجوبًا.

واستدلوا: بأن مصلحة إنكار المنكر أرجح من مصلحة ترك التجسس، ومفسدة ترك إنكار المنكر أشد من مفسدة التجسس، وأيضًا يمكن الجمع بأن تحريم التجسس مقيد بعدم العلم بوقوع المنكر، لأنه لا يسمى تجسسا إلا إذا كان فاعله على غير بصيرة [(٢)] من أمره، وقد دخل ﷺ على حمزة لما جب أسنمة شارفي علي بن أبي طالب رضي الله عنه وقعد في بيته يشرب وتغنيه القينات، كما هو ثابت في الصحيح[(٣)].

وجه الدلالة: وفيه أن للأمام أن يمضي إلى بيت من بلغه أنهم على منكر

---

(١) ينظر: عمدة القاري (٢٠/١٣٣)، الاستذكار(٨ /٢٩١)، روضة الطالبين (١٠ /٢٢٠)، أسنى المطالب (٤ /١٨٠)، مغني المحتاج (٤ /٢١١)، غذاء الألباب (١ /٢٠٣)، شرح الزركشي (٣/٢٢٠)، و الأحكام الفقهية للتعاملات الإلكترونية، ص ٣٠

(٢) ينظر: السيل الجرار (٤/٥٩١)

(٣) أخرجه مسلم، كتاب الأشربة، باب تحريم الخمر، برقم (١٩٧٩)، ص ١٠٣١

ليغيره[1]، ولا يدخل في التجسس المحرم للمصلحة الشرعية، وكذلك إباحة اختراق الرسائل التقنية إذا كان فيه مصلحة.

وحيث قيل بإباحة اختراق الرسائل التقنية، عليه مراعاة ما يلي:[2]

١. أن يُجزم بعدوانه وتعديه على المسلمين، قال الشوكاني:[3] (أما مجرد الظن فلا يكفي في مثل هذا، بل لا بد من العلم على ما فيه من التجسس المنهي عنه بنص القرآن).

٢. أن تتلف الرسائل وموادها مباشرة دون النظر إليها، أو حفظها.

٣. أن يُجزم أو يغلب على الظن نفع هذه الطريقة؛ لأن الغالب على أهل الفساد الاحتفاظ برسائل وصور وملفات من يتعدون عليهم على أجهزتهم، وليس في بريدهم.

٤. أن تكون المراقبة والتتبع من مجموعة أو هيئة حسبة، ولا ينفرد بها شخص وحده؛ والتجسس على الكفار لا يكون لمصلحة الفرد الواحد، ولا باجتهاده الشخصي، بل يكون ذلك جزءًا من عمل جهادي، يقصد به النكاية في العدو، أو إعانة المجاهدين عليهم، ومعرفة عوراتهم ومواطن ضعفهم، ومحاربتهم من خلال ذلك، أو استخدام ذلك فيما يسمى بالحرب النفسية، وإذا كان الغزو لا يجوز أن يقيمه كل واحد على الانفراد، فمن باب أولى مثل هذه الأعمال التي لا يتمحض فيها جانب الجهاد، ولا تتحقق فيها مصلحة النكاية في العدو دائمًا، بل يخشى منها مفسدة الافتتان بما يجده في هذه الرسائل أو الإيميلات الخاصة، ثم يخشى عليه أيضًا أن يتحول ذلك عنده إلى بلاء في نفسه، يفتح عليه محبة الاطلاع على العورات، وهتك الأستار.

---

(١) ينظر: فتح الباري(٦ /٢٠١)، عمدة القاري (١٢/٢١٩)

(٢) ينظر: موقع سؤال وجواب http://islamqa.info/ar/ref/114836/

(٣) ينظر: السيل الجرار (٤/٥٩١)

٥. عدم الاحتفاظ بخصوصيات الناس، وعدم تتبع مسائل صاحب البريد الشخصية؛ لعدم دخوله في استثناء التعدي على حقوق الآخرين وخصوصياتهم.

المطلب الثالث
الرسائل التقنية التي فيها نوع من الكهانة

الرسائل التقنية؛ كالرسائل النصية، «sms» أو البريد الإلكتروني، التي تحتوي على بعض الرموز والأرقام والحروف، ثم يُطلب من المرسل إليه أن يختار إحداها، فيخبره المرسل عن شيء في المستقبل، أو عن شخصيته، هل تعد من ادعاء علم الغيب المنهي عنه؟

الذي يظهر -والله أعلم- أن هذا من باب الكهانة والتنبؤ بالغيب، والرجم بالظن الكاذب، وهو من كبائر الذنوب وموبقات الأعمال، يحرم جده وهزله باتفاق الفقهاء[١] -رحمهم الله- على تحريم الكهانة وادعاء الغيب وأخبار السماء وعلى الرمز واللعب والباطل كله.

ويمكن أن يستدل: بأن هذه الرسائل ليس المقصود بها مجرد اللعب، إنما يقصد منها أكل أموال الناس بالباطل، ونشر الضلال، والترويج للدجل والكهانة[٢].

---

(١) ينظر: حاشية ابن عابدين(٦ /٤٢٤)،اللباب في الجمع بين السنة والكتاب (٥٠٨/٢)،الكافي لابن عبدالبر(١٩١/١)، روضة الطالبين(٣٤٦/٩)، مغني المحتاج(٨٣/٤)، أسنى المطالب في شرح روض الطالب (٨٢/٤)، المغني (٣٧/٩)، الكافي لابن قدامة (٤ /١٦٦)

(٢) ينظر: موقع سؤال وجواب http://islamqa.info/ar/ref/126677

المطلب الرابع

طلب إعادة إرسال الرسائل التقنية

الرسائل التقنية؛ كالرسائل النصية أو البريد الإلكتروني أو عبر موقع التواصل الاجتماعي ونحوها، التي تطلب من المرسل إليه إعادة إرسالها، وتذيل الرسالة بعبارات فيها تأكيد لهذا الطلب، أو الحلف عليهم من أجل التحريج عليهم، أو فيها تحديد عدد معين يُرسل مع ترتيب أجور وفضائل مترتبة على إرسال عدد من الرسائل؛ مثل قولهم: (إن لم تعد إرسالها فسوف تعاقب، أو في ذمتك إلى يوم القيامة، أو إذا أرسلتها سوف تسمع خبرًا جديدًا، أو عبارة انشر تؤجر، أو أرسلها إلى عشرة من أصحابك وأمانة في ذمتك وستسأل عنها يوم القيامة، استغفر الله عشر مرات، وأرسلها عشرة أشخاص تكون قد استغفرت مئة مرة.. ونحو ذلك) فهل تشرع مثل هذه الألفاظ؟

مثل هذه العبارات تحوي محذورات شرعية منها[1]:

١. ترتيب الثواب والعقاب على عمل من الأعمال إنما مردّه إلى الله تعالى، فالحلال ما أحله، والحرام ما حرمه، والثواب والعقاب من عنده، ومن قال في ذلك شيئًا بغير برهان منه فقد افترى، وقد قال سبحانه: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف:٣٣]

فلا يصح قولهم: سوف تعاقب، أو انشر تؤجر، أو سوف تسأل عنها يوم القيامة أو غيرها من العبارات التي فيها ترتيب ثواب أو عقاب ونحو ذلك، مما فيها افتراء على الله الكذب، وتألٍ عليه.

(١) ينظر: موقع سؤال وجواب (http://islamqa.info/ar/ref/101317)، موقع الشيخ سليمان الماجد (http://www.salmajed.com/fatwa/findnum.php?arno=1769)، شبكة مشكاة الإسلامية (http://www.almeshkat.net/index.php?pg=qa&cat=22&ref=301)

١. إلزام الناس بما لم يلزمهم به الشرع (استحلفك بالله،أمانة في عنقك ونحو ذلك)، واستحلاف الآخرين بهذه الطريقة لا يجوز، ومجرّد قراءة الإنسان الحلف أو اليمين لا ينعقد يمينه؛ لأن اليمين التي تنعقد هي ما عُقِد عليها القلب، لقوله تعالى: ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴿٢٢٥﴾﴾ [البقرة:٢٢٥] ومن هذا الباب جاء النَّهي عن النَّذْر، لِمَا فيه مِن إلْزَام الإنسان نفسه بما ليس بِلازم.

٢. فيها نوع من الدجل والباطل، وضرب من الكهانة، (ستسمع خبرًا سعيدًا)، وليس هناك دليل على أن من أرسل بعدد معين سيحصل له شيء.

٣. طلب إرسالها إلى عدد معين يحتاج إلى دليل، لأن توقيت الأعداد أمر توقيفي يرجع فيه إلى الشرع. كقولهم: (أرسلها إلى عشرة، إلى مئة، إلى كل القائمة ونحو ذلك..) وعليه؛ ينبغي نشر الخير عبر الرسائل التقنية من التذكير بالله وبالأعمال الصالحة من غير إلزام بإعادة إرسالها وتأثيم من لم يفعل، وتكون مطلقة من تحديد عدد معين أو زمن معين، حتى يحصل بها المقصود من غير محذور شرعي، وأن يتثبت من الأخبار والأحكام قبل الإرسال، وليستحضر المُرسِل أن رسالته ربما تدوالتها الأيدي، وانتشرت في الآفاق، فله غنمها وعليه غرمها، فلينظر ماذا يحب أن ينقلَ عنه، أو يتسببَ فيه، وإياه ثم إياه من الكذب فيها.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبعد الانتهاء من البحث توصلت إلى النتائج التالية:

١. تعرف الرسائل التقنية بأنها: نظام اقتصادي وسريع لإرسال واستقبال الرسائل عبر شبكات اتصالات أو عبر شبكات الحاسبات الداخلية، التى تسمى بالشبكة العنكبوتية والمعروفة (بالإنترنت Internet)، مما ساعد في سرعة وصول المعلومات والأخبار، والتبادل الفكري بين الباحثين، وإنجاز العمل الإداري في الشركات والإدارات الحكومية

٢. أهم الرسائل المقصودة بالبحث: الرسائل النصية، والبريد الإلكتروني، والماسنجر، وتويتر

٣. تتميز الرسائل التقنية بمميزات من أهمها السرعة، وقلة التكلفة، والسرية في حفظ المعلومات، والتواصل الاجتماعي بين الأفراد حتى مع بعد المسافة واختلاف الزمن، وسهولة كتابة الرسائل وإرسالها.

٤. تباح المخاطبة بالرسائل التقنية بين المرأة والرجل الأجنبيين إذا كان بالمعروف وبقدر الحاجة والمصلحة باتفاق الفقهاء

٥. يكره المخاطبة بالرسائل التقنية بين المرأة والرجل الأجنبيين إذا كان بغير حاجة،تخريجًا على اتفاق الفقهاء -رحمهم الله- على كراهية السلام على المرأة الشابة، خوف الفتنة بسماع ردها، ولا تسلم عليه، وإن ابتدأه أحدهما كره الرد، وعلى كراهية تشميت المرأة الشابة إذا عطست عند الأجنبي، ولا تشمته.

٦. الصور المعبرة (الأيقونات) تدخل في الصور المحرمة، سواء كانت صورة الوجه أو كانت صورة كاملة لذوي الأرواح.

٧. طلب الدعاء من المرسل إليه لمصلحة نفسه فقط مكروه، فينبغي لمن يطلب الدعاء من المرسل إليهم أن ينوى نفع غيره بطلب الدعاء، وأما تخصيص الدعاء بزمن معين فهذا اعتداء في زمن الدعاء.

٨. صلة الرحم تكون بالمال أو بالهدية أو الزيارة أو الاتصال أو السؤال عنهم وتفقده أحوالهم، سواء عن طريق الزيارة المباشرة أو عن طريق الرسائل التقنية باتفاق الفقهاء.

٩. الكتابة كناية يقع بها الطلاق إذا اقترنت بالنية، فإذا كتب الزوج رسالة لزوجته: أنت طالق، سواء كانت بالهاتف المحمول أو بالبريد الإلكتروني،ونحو ذلك؛ فلا يخلو من ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن يقترن بكتابته لفظ، فإذا قارنها لفظ وقع الطلاق، لأن اللفظ لو تجرد عن الكتابة وقع به الطلاق، فإذا انضم إلى الكتابة، فأولى أن يقع به.

الحالة الثانية: أن يقترن بالكتابة نية، فإن كان عازمًا على الطلاق، وقع الطلاق.

الحالة الثالثة: أن تتجرد عن لفظ ونية؛ بأن كتب ذلك ولم يكن ناويًا

للطلاق، وإنما أراد إدخال الحزن على زوجته أو كتبه لينظر فيه ويشاور أو حاكيا عن غيره، وغير ذلك من المقاصد لم يقع الطلاق.

١٠. يستحب إرسال التهنئة بالأمور المباحة باتفاق الفقهاء بما يُسَرُّ به المسلم، مما يطرأ عليه من الأمور المباحة من تجدد نعمة أو دفع مصيبة، كالتهنئة بالنكاح، وبالمولود الجديد، وبالنجاح في عمل أو دراسة، أو ما شابه ذلك.

١١. يباح إرسال الرسائل التقنية التي فيها تهنئة بيوم العيد كقولهم: تقبل اللّه منا ومنكم يوم العيد، وذلك لما فيه من مصلحة شرعية، وهو التآلف وسلام الناس بعضهم على بعض والتواد، وكذلك يباح إرسال التهنئة بدخول رمضان.

١٢. الرسائل التقنية للتهنئة بعيد الكفار؛ كعيد الميلاد أو عيد أول السنة ونحوها، فيحرم إرسال التهنئة بأعياد الكفار باتفاق الفقهاء.

١٣. التهنئة بيوم الجمعة، فالذي يظهر أنها غير مشروعة، وكذلك لا يباح إرسال التهنئة بالعام الجديد.

١٤. إرسال الرسائل التقنية للإعلام بوفاة الشخص للصَّلَاة عَلَيْهِ وَتَشْيِيعه وَقَضَاء حَقّه، مستحب باتفاق الفقهاء.

١٥. إذا أرسل المسلم لأخيه المصاب يعزيه عبر الرسائل التقنية، كفى ذلك؛ لأن تعزية المصاب تحصل بأي وسيلة من الوسائل المشروعة.

١٦. يثبت حد القذف بالرسائل التقنية، لأن القذف بالرسائل التقنية يحصل بها العار ما يحصل بغيرها أو أشد.

١٧. الدخول في المسابقات المباحة عن طريق إجراء مكالمة أو إرسال

رسالة نصية جائز شرعًا بشرط أن لا تكون تكلفة المكالمة والرسالة على المتصل والمرسل أكثر من ثمن المثل قبل المسابقة، فإن زاد القائمون على المسابقة شيئًا -ولو يسيرًا- على الثمن، أو تأخروا في الرد على أصحاب المكالمات - مع احتساب الدقائق عليهم -، أو سألوا أسئلة سهلة معروفة: صارت المعاملة من الميسر -أي: القمار- المحرَّم باتفاق الفقهاء.

١٨. اختراق الرسائل التقنية للتجسس على أصحابها أو لسرقة بياناتها محرم باتفاق الفقهاء، أما الاختراق لمصلحة شرعية مباح باتفاق.

١٩. الرسائل التقنية؛ كالرسائل النصية «sms»، أو البريد الإلكتروني، التي تحتوي على بعض الرموز والأرقام والحروف، ثم يُطلب من المرسل إليه أن يختار إحداها، فيخبره المرسل عن شيء في المستقبل، أو عن شخصيته، الذي يظهر -والله أعلم- أن هذا من باب الكهانة والتنبؤ بالغيب، والرجم بالظن الكاذب، وهو من كبائر الذنوب وموبقات الأعمال، يحرم جده وهزله باتفاق الفقهاء.

٢٠. لاينبغي طلب إعادة إرسال الرسائل بإحراج المرسل إليه وتأثيمه، وإلزامه بما لم يلزمه شرعًا.

فهرس المصادر والمراجع

١. أحكام التصوير في الفقه الإسلامي، تأليف: محمد بن أحمد الواصل، إشراف: د.صالح بن عبدالله اللاحم، دار طيبة، الطبعة الثالثة، ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م.

٢. الأحكام الفقهية للتعاملات الإلكترونية، د.عبدالرحمن بن عبدالله السند، دار الوراق ودار النيرين، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٤م.

٣. أحكام أهل الذمة، أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن سعد الزرعي الدمشقي، رمادى للنشر - دار ابن حزم - الدمام - بيروت - ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، الطبعة: الأولى، تحقيق: يوسف أحمد البكري - شاكر توفيق العاروري.

٤. الاختيار لتعليل المختار، عبدالله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي، دار الكتب العلمية -بيروت/لبنان- ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، الطبعة: الثالثة، تحقيق: عبداللطيف محمد عبدالرحمن.

٥. الآداب الشرعية والمنح المرعية، الإمام أبو عبدالله محمد بن مفلح المقدسي، مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤١٧هـ-١٩٩٦م، الطبعة: الثانية، تحقيق: شعيب الأرناؤوط/عمر القيام.

٦. الأذكار المنتخب من كلام سيد الأبرار ﷺ تأليف: محيي الدين أبوزكريا يحيى بن شرف النووي، تخريج وفهرسة: عصام الدين سيد الصبابطي، دار الحديث - القاهرة، الطبعة الثانية (١٤١٨هـ/١٩٩٧م).

٧. أساس البلاغة، للإمام أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق: عبدالرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت - لبنان.

٨. أسئلة وأجوبة في صلاة العيدين، للشيخ: محمد الصالح العثيمين، دار الوطن، الطبعة الأولى (١٤١٢هـ).

٩. استخدام الحاسوب والإنترنت في ميادين التربية والتعليم، أ.د جودت سعادة وعادل السرطاوي، دار الشروق للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ٢٠٠٣م.
١٠. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر، دار الجيل - بيروت - ١٤١٢هـ، الطبعة: الأولى، تحقيق: علي محمد البجاوي.
١١. أسد الغابة في معرفة الصحابة، لعز الدين ابن الأثير علي بن محمد الجزري، تحقيق وتعليق: محمد البنا ومحمد عاشور ومحمود فايد، الشعب، القاهرة.
١٢. أسنى المطالب في شرح روض الطالب، زكريا الأنصاري الوفاة: ٩٢٦، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٢٢هـ-٢٠٠٠، الطبعة: الأولى، تحقيق: د.محمد محمد تامر.
١٣. الأشربة وذكر اختلاف الناس فيها، أبو محمد عبدالله ابن مسلم بن قتيبة الدينوري (المتوفى: ٢٧٦هـ)، بدون.
١٤. الإصابة في تمييز الصحابة، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار الجيل - بيروت - ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، الطبعة: الأولى، تحقيق: علي محمد البجاوي.
١٥. إصلاح المساجد من البدع والعوائد، تأليف: علامة الشام محمد جمال الدين القاسمي، خرج أحاديثه وعلق عليه: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الخامسة (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م).
١٦. الاعتصام، الشيخ أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد الغرناطي الشاطبي، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، الخبر - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى (١٤١٢هـ/١٩٩٢م).
١٧. اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، لشيخ الرسلام

أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام ابن تيمية تحقيق وتعليق: د.ناصر بن عبدالكريم العقل، توزيع الشؤون الإسلامية والأوقاف، المملكة العربية السعودية، الطبعة السابعة (١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م).

١٨. إعلان النكير على المفتونين بالتصوير، تأليف: حمود بن عبدالله التويجري، قام بنشره أبو مهند.

١٩. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، علي بن سليمان المرداوي أبو الحسن، دار إحياء التراث العربي – بيروت، تحقيق: محمد حامد الفقي.

٢٠. الإنصاف مع الشرح الكبير، تحقيق: عبدالله التركي،الطبعة الأولى، هجر ١٤١٥هـ،١٩٩٥م.

٢١. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين ابن نجيم الحنفي، دار المعرفة – بيروت، الطبعة: الثانية.

٢٢. البداية والنهاية، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي أبو الفداء، دار النشر: مكتبة المعارف – بيروت.

٢٣. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني، دار النشر: دار الكتاب العربي – بيروت – ١٩٨٢م، الطبعة: الثانية.

٢٤. بريقة محمودية، أبو سعيد محمد بن محمد الخادمي (المتوفى: ١١٥٦هـ)، دار النشر.

٢٥. بلغة السالك لأقرب المسالك، اسم المؤلف: أحمد الصاوي، دار الكتب العلمية – لبنان/ بيروت – ١٤١٥هـ – ١٩٩٥م، الطبعة: الأولى، تحقيق: ضبطه وصححه: محمد عبدالسلام شاهين.

٢٦. التاج والإكليل لمختصر خليل، محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري أبو عبدالله، دار الفكر – بيروت – ١٣٩٨هـ، الطبعة: الثانية.

٢٧. التاج والإكليل لمختصر خليل بهامش مواهب الجليل لأبي عبدالله

محمد بن يوسف العبدري الشهير بالمواق دار الفكر، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة (١٤١٢هـ - ١٩٩٢م).

٢٨. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، اسم المؤلف: فخر الدين عثمان ابن علي الزيلعي الحنفي، دار الكتب الإسلامي - القاهرة- ١٣١٣هـ.

٢٩. التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة، اسم المؤلف: الامام شمس الدين السخاوي، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، الطبعة: الأولى.

٣٠. تحفة المودود بأحكام المولود، تأليف الإمام محمد بن أبي بكر من قيم الجوزية، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى (١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م)، من توزيع الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.

٣١. تذكرة الحفاظ، للإمام أبو عبدالله شمس الدين الذهبي، دار الفكر العربي، صحح عن النسخة القديمة المحفوظة في مكتب الحرم المكي، تحت إعانة وزارة معارف الحكومة العالية الهندية.

٣٢. تفسير القرآن العظيم، للإمام الحافظ أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، دار زمزم، الرياض، طبع: دار الحديث - القاهرة، الطبعة السابعة (١٤١٤هـ-١٩٩٣م).

٣٣. التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، فخر الدين محمد ابن عمر التميمي الرازي الشافعي، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، الطبعة: الأولى.

٣٤. تقنيات وبرمجة الإنترنت، تأليف: د. أحمد أحمد شعبان دسوقي، أ.د. السيد محمود الربيعي، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م

٣٥. تهذيب التهذيب، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار الفكر - بيروت - ١٤٠٤ - ١٩٨٤، الطبعة: الأولى.

٣٦. التلقين في الفقه المالكي، عبدالوهاب بن علي بن نصر الثعلبي المالكي أبو محمد، المكتبة التجارية -مكة المكرمة- ١٤١٥، الطبعة: الأولى، تحقيق: محمد ثالث سعيد الغاني

٣٧. تهذيب الكمال، يوسف بن الزكي عبدالرحمن أبو الحجاج المزي، مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤٠٠-١٩٨٠، الطبعة: الأولى، تحقيق: د.بشار عواد معروف.

٣٨. تهذيب اللغة، لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي - بيروت - ٢٠٠١م، الطبعة: الأولى.

٣٩. جامع البيان في تأويل آي القرآن المعروف بتفسير الطبري، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان - الطبعة الأولى (١٤١٢هـ - ١٩٩٢م)، وتوزيع مكتبة دار الباز. الفلق مكة المكرمة.

٤٠. جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثًا في جوامع الكلم، ابن رجب الحنبلي البغدادي ترتيب وتقديم: مروان كجك، دار المؤتمن للنشر طبع مطبعة المدني، المؤسسة السعودية بمصر الطبعة الثانية (١٤١٥هـ - ١٩٩٤م).

٤١. جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، لنعمان خير الدين، الشهير: بابن الآلوسي البغدادي، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان.

٤٢. الحاسوب، د.منتصر عبدالله، الشركة العربية المتحدة للتسويق بالتعاون مع جامعة القدس، ٢٠٠٨ م.

٤٣. حاشية ابن عابدين المسمى حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار في فقه مذهب أبي حنيفة النعمان. لخاتمة المحققين محمد أمين الشهير بابن عابدين، دار الفكر، بيروت - لبنان، (١٤١٥هـ - ١٩٩٥م)، المكتبة التجارية مصطفى أحمد الباز.

٤٤. الجواب المفيد في حكم التصوير، لابن باز، نسخة إلكترونية.
٤٥. حاشية إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين لشرح قرة العين بمهمات الدين، أبو بكر ابن السيد محمد شطا الدمياطي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت.
٤٦. حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب (التجريد لنفع العبيد)، سليمان بن عمر بن محمد البجيرمي، المكتبة الإسلامية – ديار بكر -تركيا.
٤٧. حاشية الرملي، اسم المؤلف: أبو العباس الرملي.
٤٨. حاشية الشيخ سليمان الجمل على شرح المنهج (لزكريا الأنصاري)، سليمان الجمل، دار الفكر – بيروت – بلا، الطبعة: بلا، تحقيق: بلا
٤٩. حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، علي الصعيدي العدوي المالكي، دار الفكر – بيروت – ١٤١٢، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي.
٥٠. حاشيتان. قليوبي: على شرح جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين، شهاب الدين أحمد بن أحمد بن سلامة القليوبي، دار الفكر -لبنان/ بيروت- ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، الطبعة: الأولى، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات.
٥١. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري الشافعي، دار الكتب العلمية -بيروت-لبنان - ١٤١٩هـ-١٩٩٩م، الطبعة: الأولى، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض-الشيخ عادل أحمد عبدالموجود.
٥٢. الدر المختار شرح تنوير الأبصار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان مع حاشية ابن عابدين، دار الفكر، بيروت - لبنان ١٤١٥هـ-١٩٩٥م).

٥٣. خلاصة تذهيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال، الحافظ الفقيه صفي الدين أحمد بن عبدالله الخزرجي الأنصاري اليمني، مكتب المطبوعات الإسلامية/دار البشائر -حلب/بيروت- ١٤١٦ هـ، الطبعة: الخامسة، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة.

٥٤. الدعاء المأثور وآدابه وما يجب على الداعي اتباعه واجتنابه، لأبي بكر الطرطوشي الأندلسي، تحقيق: د. محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى (١٤٠٩هـ).

٥٥. الدعاء ومنزلته من العقيدة الإسلامية، إعداد أبي عبدالرحمن جيلان بن خضر العروسي، مكتبة الرشد وشركة الرياض، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ - ١٩٩٦م).

٥٦. الدعاء، لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، دراسة وتحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى (١٤١٣هـ - ١٩٩٣م).

٥٧. الذخيرة، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي الوفاة: ٦٨٤، دار النشر: دار الغرب - بيروت - ١٩٩٤م، تحقيق: محمد حجي.

٥٨. روضة الطالبين وعمدة المفتين، النووي، المكتب الإسلامي - بيروت - ١٤٠٥، الطبعة: الثانية.

٥٩. سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، محمد ابن إسماعيل الصنعاني الأمير، دار إحياء التراث العربي - بيروت - ١٣٧٩، الطبعة: الرابعة، تحقيق: محمد عبدالعزيز الخولي.

٦٠. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، لمحمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف الرياض - الطبعة الثانية، (١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م).

٦١. سنن البيهقي الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر

البيهقي، مكتبة دار الباز - مكة المكرمة - ١٤١٤ - ١٩٩٤، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا.

٦٢. السلسلة الصحيحة، محمد بن ناصر الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.

٦٣. السنن والمبتدعات المتعلقة بالأذكار والصلوات، لمحمد بن عبدالسلام خضر الشقيري. دار الجيل، بيروت (١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م).

٦٤. سير أعلام النبلاء، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي أبو عبدالله، مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤١٣، الطبعة: التاسعة، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم العرقسوسي

٦٥. السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، اسم المؤلف: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٥، الطبعة: الأولى، تحقيق: محمود إبراهيم زايد

٦٦. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، للمؤرخ: أبي الفلاح عبدالحي بن العماد الحنبلي، المكتب التجاري للطباعة بيروت - لبنان.

٦٧. شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، محمد بن عبدالباقي بن يوسف الزرقاني، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١١، الطبعة: الأولى

٦٨. شرح الزركشي على مختصر الخرقي، شمس الدين أبي عبدالله محمد بن عبدالله الزركشي المصري الحنبلي، دار الكتب العلمية - لبنان/ بيروت - ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، الطبعة: الأولى، تحقيق: قدم له ووضع حواشيه: عبدالمنعم خليل إبراهيم

٦٩. الشرح الكبير، سيدي أحمد الدردير أبو البركات، دار الفكر - بيروت، تحقيق: محمد عليش.

٧٠. الشرح الممتع على زاد المستقنع، شرح فضيلة الشيخ: محمد بن صالح العثيمين، اعتنى به جمعًا وترتيبًا وتصويبًا: د.سليمان بن عبدالله

أباالخيل ود.خالد بن علي المشيقح مؤسسة آسام، الرياض - المملكة العربية السعودية. الطبعة الأولى، (١٤١٧هـ - ١٩٩٧م).

٧١. شرح السنة، الحسين بن مسعود البغوي الوفاة: ٥١٦هـ، المكتب الإسلامي - دمشق - بيروت - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، الطبعة: الثانية، تحقيق: شعيب الأرناؤوط - محمد زهير الشاويش.

٧٢. شرح رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، شرحه وأملاه: فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، إعداد وتقديم: د.عبدالله بن محمد الطيار. دار الوطن، الرياض الطبعة الأولى (١٤١٥هـ - ١٩٩٥م).

٧٣. شرح معاني الآثار، أحمد بن محمد بن سلامة بن عبدالملك بن سلمة أبو جعفر الطحاوي، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٣٩٩، الطبعة: الأولى، تحقيق: محمد زهري النجار

٧٤. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لإبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: د. محمد محمد تامر، دار الحديث، القاهرة، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

٧٥. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، محمد بن حبان ابن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤١٤ - ١٩٩٣، الطبعة: الثانية، تحقيق: شعيب الأرناؤوط

٧٦. صحيح الجامع الصغير وزيادته، بقلم: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق، الطبعة الأولى، (١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م).

٧٧. صحيح مسلم بشرح النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف ابن مري النووي الوفاة: ٦٧٦، دار إحياء التراث العربي - بيروت - ١٣٩٢، الطبعة: الطبعة الثانية

٧٨. ضعيف الجامع الصغير وزيادته، بقلم: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة (١٤١٠هـ - ١٩٩٠م).

٧٩. الطبقات الكبرى، لابن سعد، دار صادر، بيروت.
٨٠. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، للشيخ العلامة بدر الدين أبي محمد محمود بن أحمد العيني، دار الفكر، بيروت.
٨١. العناية على الهداية، للإمام أكمل الدين محمد بن محمود البابرتي، بهامش فتح القدير، دار الفكر، بيروت - لبنان.
٨٢. عون المعبود شرح سنن أبي داود، للعلامة أبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان.
٨٣. غذاء الألباب شرح منظومة الآداب، محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي، دار الكتب العلمية -بيروت/لبنان- ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، الطبعة: الثانية، تحقيق: محمد عبدالعزيز الخالدي.
٨٤. غرد مع تويتر، أسامة المحيا نسخة إلكترونية.
٨٥. غريب الحديث، عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري أبو محمد، مطبعة العاني - بغداد - ١٣٩٧، الطبعة: الأولى، تحقيق: د.عبدالله الجبوري.
٨٦. غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر (لزين العابدين بن نجيم المصري)، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد مكي الحسيني الحموي الحنفي، دار الكتب العلمية - لبنان/بيروت - ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، الطبعة: الأولى، تحقيق: شرح مولانا السيد أحمد بن محمد الحنفي الحموي.
٨٧. فتاوى ابن الصلاح، ابن الصلاح، بدون.
٨٨. فتاوى الشيخ محمد بن إبراهيم، جمع وترتيب: محمد بن قاسم، الطبعة الأولى، مطبعة الحكومة بمكة، ١٣٩٩هـ. نسخة إلكترونية.
٨٩. الفتاوى الكبرى الفقهية، ابن حجر الهيتمي، دار الفكر.
٩٠. الفتاوى الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، تأليف: العلامة الهمام مولانا الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند الأعلام، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م).

٩١. فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار المعرفة - بيروت، تحقيق: محب الدين الخطيب

٩٢. الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، مع مختصر شرحه: بلوغ الأماني من أسرار الفتح الرباني، كلاهما تأليف: أحمد بن عبدالرحمن البنا، الشهير بالساعاتي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.

٩٣. الفتوحات الربانية على الأذكار النووية. للعالم العلامة محمد بن علان الصديقي الشافعي المكي، دار أحياء التراث العربي بيروت - لبنان.

٩٤. الفروع، للإمام شمس الدين أبي عبدالله محمد بن مفلح تحقيق: حازم القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى (١٤١٨هـ - ١٩٩٧م).

٩٥. قاعدة الوسيلة والتوسل مع مجموعة فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم وساعده ابنه محمد، طبعت في مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، بإشراف وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، الرياض - السعودية (١٤١٦هـ - ١٩٩٥م).

٩٦. الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، محمد بن أحمد أبو عبدالله الذهبي الدمشقي، دار القبلة للثقافة الإسلامية، مؤسسة علو -جدة - ١٤١٣ - ١٩٩٢، الطبعة: الأولى، تحقيق: محمد عوامة.

٩٧. الكافي في فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل، عبدالله ابن قدامة المقدسي أبو محمد، المكتب الاسلامي - بيروت.

٩٨. الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، تأليف: شيخ الإسلام العلامة العلم الحافظ يوسف بن عبدالله بن محمد المعروف: بابن عبدالبر، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان الطبعة الثانية (١٤١٣هـ - ١٩٩٢م).

٩٩. القوانين الفقهية، محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي الوفاة: ٧٤١.
١٠٠. الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر عبدالله ابن محمد بن أبي شيبة الكوفي، مكتبة الرشد - الرياض - ١٤٠٩، الطبعة: الأولى، تحقيق: كمال يوسف الحوت.
١٠١. الكتب الستة: (صحيح البخاري ومسلم، وسنن أبي داود، وجامع الترمزي، وسنن النسائي الصغرى، وسنن ابن ماجة) دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض - السعودية، الطبعة الأولى (١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م).
١٠٢. كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، دار الفكر - بيروت - ١٤٠٢، تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال.
١٠٣. اللباب في الجمع بين السنة والكتاب، الامام جمال الدين أبو محمد علي بن أبي يحيى زكريا بن مسعود الأنصاري الخزرجي المنبجي، دار القلم -الدار الشامية- سوريا/دمشق- لبنان/بيروت - ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م، الطبعة: الثانية، تحقيق: د. محمد فضل عبدالعزيز المراد.
١٠٤. لسان العرب، للإمام العلامة جمال الدين بن محمد بن مكرم بن منظور، دار صادر - بيروت - لبنان الطبعة الثالثة (١٤١٤هـ - ١٩٩٤م) الناشر: مكتبة العبيكان.
١٠٥. لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف تأليف: الإمام الحافظ زين الدين بن رجب الحنبلي، دار ابن حزم ومؤسسة الريان، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية (١٤١٧هـ - ١٩٩٦م).
١٠٦. المبدع في شرح المقنع، إبراهيم بن محمد بن عبدالله بن مفلح الحنبلي أبو إسحاق، المكتب الإسلامي - بيروت - ١٤٠٠.
١٠٧. المبسوط، لشمس الدين السرخسي، دار المعرفة، بيروت - لبنان، (١٤١٤هـ - ١٩٩٣م).
١٠٨. المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، للإمام الحافظ محمد

ابن حبان بن أحمد أبي حاتم التميمي البستي تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، الطبعة الثانية (١٤٠٢هـ).

١٠٩. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، للحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي بتحرير الحافظين الجليلين العراقي وابن حجر، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان.

١١٠. المجموع شرح المهذب، للإمام الحافظ أبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي، حققه وعلق عليه وأكمله بعد نقصانه: محمد بن نجيب المطيعي - مكتبة الإرشاد، جدة - السعودية.

١١١. مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، جمع وترتيب: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم وساعده ابنه محمد، طبعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف في المدينة، تحت إشراف وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المدينة - السعودية (١٤١٦هـ - ١٩٩٥م).

١١٢. مختصر اختلاف العلماء، الجصاص /أحمد بن محمد ابن سلامة الطحاوي، دار البشائر الإسلامية - بيروت - ١٤١٧، الطبعة: الثانية، تحقيق: د. عبدالله نذير أحمد.

١١٣. المرجع الأساسي في الحاسب الآلي وتطبيقاته، تأليف: د.محمد المالكي، م.حمدي أبو حجاب، م.حيان السيد، م.سيد سعد الدين، م.وجدي الأحمد، أ.عبدالله السلامة، أ.محمود فرج. أ.محسن عبداللطيف. أعضاء هيئة التدريس في قسم الحاسب الآلي بكلية المعلمين بالرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١ م.

١١٤. مسائل الإمام أحمد رواية أبي داود سليمان بن الأشعث، تحقيق: أبي معاذ طارق بن عوض الله بن محمد مكتبة، ابن تيمية، الطبعة الأولى (١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م).

١١٥. المستوعب، لنصير الدين محمد بن عبدالله السامري، دراسة وتحقيق: مساعد بن قاسم الفالح، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى (١٤١٣هـ - ١٩٩٣م).

١١٦. مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني، مؤسسة قرطبة - مصر.

١١٧. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، أحمد ابن محمد بن علي المقري الفيومي الوفاة: ٧٧٠هـ، المكتبة العلمية - بيروت.

١١٨. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، مصطفى السيوطي الرحيباني، المكتب الإسلامي - دمشق - ١٩٦١م.

١١٩. - مطالب أولي النهى شرح غاية المنتهى، تأليف: الفقيه العامة الشيخ مصطفى السيوطي الرحيباني ومعه: تجريد زوائد الغاية والشرح، تأليف: حسن الشطي.

١٢٠. المعجم الوسيط، مجموعة من المؤلفين: إبراهيم مصطفى/أحمد الزيات/حامد عبدالقادر/محمد النجار، دار الدعوة، تحقيق: مجمع اللغة العربية.

١٢١. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد الخطيب الشربيني، دار الفكر - بيروت.

١٢٢. المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، عبدالله ابن أحمد ابن قدامة المقدسي أبو محمد، دار الفكر - بيروت - ١٤٠٥، الطبعة: الأولى.

١٢٣. موسوعة القواعد الفقهية، جمع وترتيب: الشيخ محمد صدقي بن أحمد البورنو، الطبعة الثانية، ١٤٣١هـ، ٢٠١٠م، دار الرسالة العالمية.

١٢٤. موسوعة سين وجيم في الكمبيوتر والإنترنت، إعداد: أحمد بن سالم بادويلان، دار الحضارة للنشر، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م

١٢٥. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، أبي عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: علي محمد البخاري، دار المعرفة، بيروت - لبنان توزيع الرئاسة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد - السعودية.

١٢٦. النهاية في غريب الحديث والأثر، للإمام مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري المعروف بابن الأثير، تحقيق: طاهر الزاوي ومحمود الطناجي دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

١٢٧. الهداية شرح بداية المبتدي، شيخ الإسلام برهان الدين على ابن أبي بكر المرغيتاني مع فتح القدير، دار الفكر.

١٢٨. الطبقات الكبرى، لمحمد بن سعد، دراسة وتحقيق: محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى (١٤١٠هـ - ١٩٩٠م).

١٢٩. الوسيط في المذهب، محمد بن محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، دار السلام - القاهرة - ١٤١٧، الطبعة: الأولى، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم، محمد محمد تامر.

١٣٠. وصول الأماني بأصول التهاني، لجلال الدين السيوطي تحقيق وتعليق: مجدي السيد إبراهيم، مكتبة القرآن، القاهرة.

١٣١. وفيات الأعيان وأبناء أبناء الزمان، لمحمد بن أبي بكر بن خلكان، حققه: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت - لبنان.

ثبت المواقع الإلكترونية

١. http://www.almaany.com
٢. مجلة البيان، ص ١٦، العدد ٢٣٦
٣. http://www.al3nabi.com
٤. http://www.almaany.com
٥. موقع سؤال وجواب
٦. http://www.islam-qa.com/
٧. موقع معهد الكتاب والسنة للتعليم عن بعد،
٨. http://forum.mn66.com/t308072.html
٩. موقع إسلام ويب
١٠. http://www.islamweb.net/fatwa
١١. موقع اللجنة الدائمة
١٢. http://www.alifta.ne
١٣. الدرر السنية على موقع:
١٤. http://www.dorar.net/art/145
١٥. موقع الشيخ سليمان الماجد
١٦. http://www.salmajed.com
١٧. شبكة مشكاة الإسلامية
١٨. http://www.almeshkat.net/

فهرس المحتويات

ملحق العدد

- **كشاف البحوث**

من العدد الأول وحتى العدد الخامس والعشرين.

العنوان	الباحث	العدد	التاريخ
التطهير بالبخار -دراسة فقهية-	أ.د. عبدالله الخميس	١	١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م
نقص المناعة المكتسبة (الأيدز) وأثره على العلاقة الزوجية في الفقه الإسلامي	د. صبري السعداوي مبارك	١	١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م
التخصيص بالمفهوم دراسةً وتطبيقياً	د. محمد بن عبدالعزيز المبارك	١	١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م
طلب الولاية ونوازله دراسة فقهية	د. زيد بن سعد الغنام	١	١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م
مفهوم الصفة عند الأصوليين حقيقته - حجيته - أثره	د. أحمد بن محمد السرّاح	١	١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م
التستر على الجريمة	د. فهد بن عبدالكريم السنيدي	٢	١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م
التخصيص -دراسة اقتصادية فقهية-	د. عبدالله بن محمد السعيدي	٢	١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م
التخريج على دليل الاقتران	د. أكرم بن محمد بن إبراهيم أوزيقان	٢	١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م
زكاة الأرض عند الفقهاء	د. فهد بن عبدالرحمن المشعل	٢	١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م
تناول المضطر الجائع طعام غيره	د. سالم بن حمزة مدني	٢	١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م

العنوان	الباحث	العدد	التاريخ
قضايا فقهية في رؤى غير المسلمين	أ.د. عدنان بن محمد الوزان	٣	١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م
التستر على الجريمة (القسم الثاني)	د. فهد بن عبدالكريم السنيدي	٣	١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م
الأجير الخاص (ضوابطه وأحكامه)	د. عبدالله بن إبراهيم الموسى	٣	١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م
حقيقة القولين	د. مسلّم بن محمد الدوسري	٣	١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م
البكاء (ضابطه وأثره في العبادة)	د. صالح بن إبراهيم الجديعي	٣	١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م
التأمين التعاوني -دراسة فقهية مقارنة-	أ.د. عبدالله بن عبدالعزيز العجلان	٣	١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م
الاستدلال بالدليل في غير ما سيق له...	أ.د. عبدالرحمن بن عبدالله الشعلان	٤	١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م
دلالة الأمر على الإجزاء...	د. عبدالله بن سعد آل مغيرة	٤	١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م
الضوابط الشرعية للمفطرات في مجال التداوي	د. عبدالرحمن بن عبدالله السند	٤	١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م
أثر الغسل الكلوي في الطهارة والصيام	د. أحمد بن محمد الجهني	٤	١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م
الزيادة والفصل في صلاة القيام بالعشر الأواخر من رمضان	د. عبدالرحيم بن إبراهيم الهاشم	٤	١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م

العنوان	الباحث	العدد	التاريخ
المقاصد الوهمية وأثرها في الفتوى	د. فيصل بن سعود الحليبي	٥	١٤٣٠/١٤٣١هـ - ٢٠١٠م
قاعدة الأمر بالماهية الكلية هل هو أمر شيء من جزئيها	د. عبدالسلام بن إبراهيم الحصين	٥	١٤٣٠/١٤٣١هـ - ٢٠١٠م
زكاة المستغلات	د. عبدالله بن مبارك آل سيف	٥	١٤٣٠/١٤٣١هـ - ٢٠١٠م
حكم الاتجار بالمنافع المجردة	د. محمد بن عبدالله الملا	٥	١٤٣٠/١٤٣١هـ - ٢٠١٠م
وساطة المكاتب السياحية لمن سافر للمعصية	د. صالح بن عبدالعزيز الغليقة	٥	١٤٣٠/١٤٣١هـ - ٢٠١٠م
الاستدلال باليقين في مباحث العام عند الأصوليين	د. علي بن عبدالعزيز المطرودي	٦	١٤٣١هـ - ٢٠١٠م
التكلم بغير العربية... المحظور منه والمباح	صالح بن إبراهيم الحصين	٦	١٤٣١هـ - ٢٠١٠م
دفع الزكاة إلى الأقارب	د. أحمد بن محمد الخضيري	٦	١٤٣١هـ - ٢٠١٠م
النشوز في الفقه الإسلامي	د. عقيل بن عبدالرحمن العقيل	٦	١٤٣١هـ - ٢٠١٠م
حق ولي الأمر في باب الصلاة	د. عبدالرحمن بن عايد العايد	٦	١٤٣١هـ - ٢٠١٠م

العنوان	الباحث	العدد	التاريخ
مسلك الدوران... حقيقته وحجيته وأحكامه الأصولية	د. عايض بن عبدالله الشهراني	٧	١٤٣١هـ - ٢٠١٠م
الصلح على مبالغ باهظة في قضايا القتل العمد	د. عبدالله بن أحمد سالم المحمادي	٧	١٤٣١هـ - ٢٠١٠م
الأحكام الفقهية المتعلقة بصيام ستة أيام من شوال	د. حمد بن محمد الهاجري	٧	١٤٣١هـ - ٢٠١٠م
جناية المؤدبين في الفقه الإسلامي	د. إياد أحمد محمد إبراهيم	٧	١٤٣١هـ - ٢٠١٠م
أحكام الانتفاع بالمرهون	د. عقيل بن عبدالرحمن العقيل	٧	١٤٣١هـ - ٢٠١٠م
مبحث النسخ في علم أصول الفقه، وفي علم الناسخ والمنسوخ	د. محمد بن سليمان العريني	٨	١٤٣٢/١٤٣١هـ - ٢٠١١م
قاعدة المغلوب المستهلك كالمعدوم	د. عبدالرحمن بن عبدالله الشعلان	٨	١٤٣٢/١٤٣١هـ - ٢٠١١م
مدة الحمل في الفقه والطب	د. ناهدة بنت عطاء الله الشمروخ	٨	١٤٣٢/١٤٣١هـ - ٢٠١١م
بعض الأحكام الفقهية المتعلقة بطبيب الأسنان ومريضه	د. عادل بن مبارك المطيرات	٨	١٤٣٢/١٤٣١هـ - ٢٠١١م
عقد التأمين التجاري للتعويض عن الضرر حقيقته وحكمة	د. محمد بن حسن آل الشيخ	٨	١٤٣٢/١٤٣١هـ - ٢٠١١م

العنوان	الباحث	العدد	التاريخ
اعتبار المآلات الشرعية في فقه الأسرة – ما شرع احتياطاً عند خروج المرأة أنموذجاً	د. عمر بن شريف السلمي	٩	١٤٣٢هـ – ٢٠١١م
التشريع الإسلامي المالي تأصيلاً وتطبيقاً	د. عبدالله بن محمد بن حسن السعيدي	٩	١٤٣٢هـ – ٢٠١١م
عدة من ارتفع حيضها لا تعلم ما رفعه	د. نورة بنت عبدالله بن محمد المطلق	٩	١٤٣٢هـ – ٢٠١١م
أحكام الأجنة المتلاصقة	د. فهد بن عبدالكريم السنيدي	٩	١٤٣٢هـ – ٢٠١١م
وظائف القضاة في أصول المرافعة وترجيح أحد البينات للعلامة الحسن ابن الحسن بن المثنى الملقب بـ(صدقي الرومي) –دراسة وتوثيق وتعليق–	د. سعد بن عمر الخراشي	٩	١٤٣٢هـ – ٢٠١١م
الإجماع التركي –دراسة تأصيلية تطبيقية–	د. عبدالله بن سعد آل مغيرة	١٠	١٤٣٢هـ – ٢٠١١م
حقوق الشاهد في الفقه الإسلامي	د. خالد بن زيد الوذيناني	١٠	١٤٣٢هـ – ٢٠١١م
وجوب الزكاة... قضايا في التأصيل	د. صالح بن محمد الفوزان	١٠	١٤٣٢هـ – ٢٠١١م

العنوان	الباحث	العدد	التاريخ
وظائف القضاة في أصول المرافعة وترجيح أحد البيانات للعلامة: الحسن بن الحسن بن المثنى الملقب بـ (صدقي الرومي)	د. هشام بن عبدالملك بن عبدالله آل الشيخ	١٠	١٤٣٢هـ - ٢٠١١م
التغيرات المناخية وأثرها في أحكام الطهارة والصلاة	د. خالد بن عبدالله السليمان	١٠	١٤٣٢هـ - ٢٠١١م
إشكال المصطلح والأثر في مقدمات التقعيد الفقهي	د. مسلّم بن محمد الدوسري	١١	١٤٣٢هـ - ٢٠١١م
صيام يوم الشك	د. صغير أحمد محمد الأنصاري	١١	١٤٣٢هـ - ٢٠١١م
التأجير التمويلي دراسة فقهية مقارنة بمشروع نظام الإيجار التمويلي	د. يوسف بن عبدالله الشبيلي	١١	١٤٣٢هـ - ٢٠١١م
موت الدماغ	د. سعد بن عبدالعزيز الشويرخ	١١	١٤٣٢هـ - ٢٠١١م
أحكام الطفل في الحدود	د. فاطمة بنت محمد الجار الله	١١	١٤٣٢هـ - ٢٠١١م
سياسة عمر بن عبدالعزيز في سن الأنظمة بناء على قوله: «تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور»	الأمير الدكتور عبدالعزيز بن سطام ابن عبدالعزيز آل سعود	١٢	١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م
قاعدة: (الاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر)	د. محمد بن سليمان العريني	١٢	١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م

العنوان	الباحث	العدد	التاريخ
معالم في فقه ابن باز ومنهجه في الفتوى	د. خالد بن إبراهيم الحصين	١٢	١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م
الإياس من المحيض بين الفقه والطب	د. هالة بنت محمد جستنية	١٢	١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م
الأحكام المنظمة لعلاقة حملة الوثائق في التأمين التعاوني وحق الحلول والتحمل	د. عبدالرحمن بن عبدالله السند	١٢	١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م
قاعدة : الأصل إضافة الحادث إلى أقرب أوقاته وتطبيقاتها	د. علي بن عبدالعزيز المطرودي	١٣	١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م
الصلح في القتل العمد أو الخطأ	د. حسين بن عبدالله العبيدي	١٣	١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م
الراتب التقاعدي (دراسة فقهية)	د. محمد بن سعد الدوسري	١٣	١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م
أثر النية في تحديد مكان الإحرام بالنسك (دراسة فقهية تأصيلية مقارنة)	د. خالد بن مفلح آل حامد	١٣	١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م
المسائل التي خالف فيها غاية المنتهى الإقناع والمنتهى جمعا ودراسة	د. عبدالله بن عبدالرحمن السلطان	١٣	١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م
الحديث المخالف للأصول	د. أحمد بن عبدالرحمن الرشيد	١٤	١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م

العنوان	الباحث	العدد	التاريخ
مسائل الخلاف بين الإنكار والاعتبار	د. فهد بن سعد الجهني	١٤	١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م
الرهون المستجدة وأحكامها الشرعية	د. بندر بن شارع العتيبي	١٤	١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م
ولاية الإجبار على النكاح لغير الأولياء	د. آمنة بنت علي الوثلان	١٤	١٤٣٣هـ ٢٠١٢م
أحكام كفارة الوطء في الحيض	د. عبود بن علي بن درع	١٤	١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م
ضوابط أصولية في تدبر القران	د. يوسف أحمد محمد البدوي	١٥	١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م
ميقات ذات عرق	د. سليمان بن أحمد الملحم	١٥	١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م
معلومية العوض في العقود.. المفهوم والوسائل والأثر	د. محمد أمين عبدالرزاق	١٥	١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م
أحكام ضرب الدف	د. عبير بنت علي المديفر	١٥	١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م
الحقوق الشرعية للمطلقة	د. إبراهيم بن ناصر الحمود	١٥	١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م
التعليق الكبير في المسائل الخلافية بين الأئمة (مسائل صلاة الخوف)	د. محمد بن فهد الفريج	١٥	١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م

العنوان	الباحث	العدد	التاريخ
القواعد والضوابط الفقهية الحاكمة لباب اللهو واللعب والترفيه وتطبيقاتها المعاصرة	د. وليد بن فهد الودعان	١٦	١٤٣٤هـ
الفقه الفرضي... حقيقته وحكمه	د. سعيد بن متعب القحطاني	١٦	١٤٣٤هـ
الضمانات في الصكوك الإسلامية	د. عبدالله بن محمد العمراني	١٦	١٤٣٤هـ
نفقة علاج الزوجة (دراسة فقهية)	د. فهد بن عبدالكريم السنيدي	١٦	١٤٣٤هـ
بيع الإنسان ما ليس عنده –دراسة تأصيلية وتطبيقات معاصرة-	د. خالد بن زيد الجبلي	١٦	١٤٣٤هـ
زكاة أموال الدولة (دراسة فقهية)	د. صالح بن محمد الفوزان	١٦	١٤٣٤هـ
وظائف القضاة في أصول المرافعة وترجيح أحد البينات. للعلامة الحسن بن الحسن بن المثنى الملقب بـ (صدقي الرومي) (دراسة وتوثيق وتعليق)	د. سعد بن عمر الخراشي	١٦	١٤٣٤هـ
الاستدلال باليقين في مباحث الأمر النهي عند الأصوليين	د. جميل بن عبدالمحسن الخلف	١٧	١٤٣٥/١٤٣٤هـ
استثمار المقاصد الشرعية في الاجتهاد	د. أسامة بن محمد الشيبان	١٧	١٤٣٥/١٤٣٤هـ

العنوان	الباحث	العدد	التاريخ
حد سفر القصر	د عبدالله بن عبدالعزيز الجبرين	١٧	١٤٣٤/١٤٣٥هـ
أثر اختلاف الدين والدار على عقد الربا (دراسة فقهية تأصيلية تطبيقية)	د. صالح بن عبدالعزيز الغليقة	١٧	١٤٣٤/١٤٣٥هـ
الطلاق المعلق	د. صباح بنت حسن إلياس	١٧	١٤٣٤/١٤٣٥هـ
التلاعب في الأسواق المالية -دراسة فقهية-	د. عبدالله بن محمد العمراني	١٧	١٤٣٤/١٤٣٥هـ
رعاية البيئة من خلال التقعيد الأصولي والفقهي	د. محمد بن عبدالعزيز المبارك	١٧	١٤٣٤/١٤٣٥هـ
رفض الإحرام معناه وصوره	د. فهد بن عبدالرحمن المشعل	١٧	١٤٣٤/١٤٣٥هـ
في ملحق العدد: ملخص نتائج وتوصيات ندوة: (زكاة الأراضي... رؤية تأصيلية تطبيقية)	/	١٧	١٤٣٤/١٤٣٥هـ
الموازنة بين المفاسد المتعارضة –تأصيلاً وتطبيقاً-	د. هالة بنت محمد جستنية	١٨	١٤٣٥هـ
أثر خلاف الحنفية في تعريف (الظاهر) على خلافهم في تقسيم طرق دلالات الألفاظ	د. محمد بن سليمان العريني	١٨	١٤٣٥هـ

العنوان	الباحث	العدد	التاريخ
ا الاستسقاء... تعريفه، أنواعه، مشروعيته، صفة صلاته ووقتها المشروع	د. سليمان بن صالح الخليوي	١٨	١٤٣٥هـ
أثر سبب الملك في زكاة العقارات	د. عبدالعزيز بن فوزان الفوزان	١٨	١٤٣٥هـ
حكم زكاة الأراضي (دراسة فقهية)	د. صالح بن محمد الفوزان	١٨	١٤٣٥هـ
التوازي في العقود -دراسة فقهية اقتصادية-	د. وسن سعد فالح الرشيدي	١٨	١٤٣٥هـ
انتقال حق الحضانة في ضوء متغيرات العصر... أسبابه وآثاره	د. هشام بن عبدالملك آل الشيخ	١٨	١٤٣٥هـ
تصرفات النبي ﷺ بين الإمامة والقضاء والإفتاء (تأصيلاً وتطبيقاً)	د عبدالمحسن بن محمد الريس	١٨	١٤٣٥هـ
يمين الاستظهار	د. عقيل بن عبدالرحمن العقيل	١٨	١٤٣٥هـ
تعريف السياسة الشرعية حقيقته وما تجري المناظرة فيه	الأمير الدكتور عبدالعزيز بن سطام بن عبدالعزيز آل سعود	١٩	١٤٣٥هـ
اقتضاء الأمر التكرار (دراسة نظرية تطبيقية)	د. جميل بن عبدالمحسن الخلف	١٩	١٤٣٥هـ

العنوان	الباحث	العدد	التاريخ
مصطلح (القول الغريب) في الفقه مفهومه وضابطه وأثره في نقل الخلاف والفتيا (دراسة استقرائية مقارنة)	د. ياسين بن كرامة الله مخدوم	١٩	١٤٣٥هـ
الاستخلاف في الصلاة	د. حسين بن عبدالله العبيدي	١٩	١٤٣٥هـ
أثر النية في زكاة العقارات	د. عبدالعزيز بن فوزان الفوزان	١٩	١٤٣٥هـ
أحكام إخراج زكاة الأراضي	د. صالح بن محمد الفوزان	١٩	١٤٣٥هـ
حقوق الابتكار وحكمها في نظر الشريعة	د. ناهدة بنت عطا الله الشمروخ	١٩	١٤٣٥هـ
حمل المرأة من غير زوج	د. خالد بن محمد عبيدات	١٩	١٤٣٥هـ
الضوابط الأصولية...	د. عبدالرحمن بن علي الحطاب	٢٠	١٤٣٦/١٤٣٥هـ
قاعدة ما حرم أخذه حرم إعطاؤه...	د. سامي بن فراج الحازمي	٢٠	١٤٣٦/١٤٣٥هـ
المنظومات العلمية في القواعد الفقهية...	د. هاشم بن محمد بن سليمان السعيد	٢٠	١٤٣٦/١٤٣٥هـ
الإجماعات الفقهية التي حكاها الإمام أحمد بن حنبل	د. محمد بن فهد الفريح	٢٠	١٤٣٦/١٤٣٥هـ

العنوان	الباحث	العدد	التاريخ
الأحكام المتعلقة بالصبي في الحج	د. عبدالفتاح عبدالصابر أحمد	٢٠	١٤٣٥/١٤٣٦هـ
الأحكام الفقهية المتعلقة بالخطابة في النكاح	د. إبراهيم بن صالح التنم	٢٠	١٤٣٥/١٤٣٦هـ
العدل في النفقة عند تعدد الزوجات	د. فاتن بنت محمد المشرف	٢٠	١٤٣٥/١٤٣٦هـ
أخذ العوض على الضمان	د. سليمان بن أحمد الملحم	٢٠	١٤٣٥/١٤٣٦هـ
قضاء دين الميت المعسر	د. حمد بن إبراهيم الحيدري	٢٠	١٤٣٥/١٤٣٦هـ
ما يثبت به الأصل في القياس	د. عبدالسلام بن إبراهيم الحصين	٢١	١٤٣٦ هـ
استنباط الحكم الشرعي من الخطاب ذي الصيغة الخبرية	د. محمد بن سليمان العريني	٢١	١٤٣٦ هـ
الفتوى بالاحتياط (معناها أسبابها وضوابطها)	د. وليد بن علي الحسين	٢١	١٤٣٦ هـ
مساجد محطات الوقود بين الوقفية والملكية	د. محمد بن عبدالله الملا	٢١	١٤٣٦ هـ

العنوان	الباحث	العدد	التاريخ
الإغراق التجاري (دراسة فقهية مقارنة)	د. ياسر بن إبراهيم الخضيري	٢١	١٤٣٦ هـ
بدائل الأجر على خطاب الضمان المصرفي	د. عبدالله بن ناصر السلمي	٢١	١٤٣٦ هـ
القوامة وأحكامها الفقهية (دراسة فقهية مقارنة)	د. وفاء بنت عبدالعزيز السويلم	٢١	١٤٣٦ هـ
القرار في البيت أحكامه وآثاره	د. خلود بنت عبدالرحمن المهيزع	٢١	١٤٣٦ هـ
إثبات النسب بالبصمة الوراثية بعد نفيه باللعان (دراسة فقهية)	د. عاصم بن منصور بن محمد أباحسين	٢١	١٤٣٦ هـ
الرخصة الشرعية حقيقتها وضوابط العمل بها	د. عبدالسلام عبدالفتاح عبدالعظيم	٢٢	١٤٣٦ هـ
اعتقاد الرجحان ورجحان الاعتقاد	د. يحيى بن حسين الظلمي	٢٢	١٤٣٦ هـ
مقاصد الشريعة وحقوق الإنسان في زمن الحرب	د. هيفاء بنت أحمد باخشوين	٢٢	١٤٣٦ هـ
أحكام تعجيل الزكاة	د. صالح بن عبداللطيف بن صالح العامر	٢٢	١٤٣٦ هـ
المسائل الشاذة التي خالفت الأصول في الفرائض	د. محمد بن إبراهيم الجاسر	٢٢	١٤٣٦ هـ

العنوان	الباحث	العدد	التاريخ
أثر العين في الفرقة بين الزوجين	د. أمل بنت محمد بن فالح الصغير	٢٢	١٤٣٦ هـ
دفع الصائل وأحكامه	د. أمل بنت إبراهيم بن عبدالله الدباسي	٢٢	١٤٣٦ هـ
طرق معرفة أهلية المفتي	د. وليد بن فهد الودعان	٢٣	١٤٣٦ هـ
رواية الحديث والأثر بالمعنى	د. خالد بن مساعد بن محمد الرويتع	٢٣	١٤٣٦ هـ
قاعدة : (كل حي طاهر) عند االمالكية	د. محمد بن سليمان العريني	٢٣	١٤٣٦ هـ
قاعدة النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً كانت الأفعال موافقة أو مخالفة	د. صالح بن محمود جابر	٢٣	١٤٣٦ هـ
تحويل النسك في الحج	د. عمر بن عبدالعزيز بن عيسى السعيد	٢٣	١٤٣٦ هـ
النظارة على الأوقاف حقوق وواجبات	د. عبدالرحمن بن عبدالعزيز الجريوي	٢٣	١٤٣٦ هـ
أحكام الرجعة في الفقه الإسلامي	د. غازي بن سعيد بن حمود المطرفي	٢٣	١٤٣٦ هـ

العنوان	الباحث	العدد	التاريخ
ترتيب الموضوعات الأصولية ومناسباته دراسة استقرائية تحليلية	د. هشام بن محمد بن سليمان السعيد	٢٤	١٤٣٦ هـ
منهج الصحابة في فقه الموازنات وأبي بكر الصديق أنموذجًا	أ. خيرية بنت عمر هوساوي	٢٤	١٤٣٦ هـ
الكذب المباح	د. عبدالحكيم بن محمد العجلان	٢٤	١٤٣٦ هـ
أثر اتحاد الموجب والقابل على العقد (دراسة فقهية مقارنة)	د. أنس عبدالواحد صالح الجابر	٢٤	١٤٣٦ هـ
دراسة فقهيةلحديث بيع جابر رضي الله عنهما جمله للنبي صلى الله عليه وسلم	د.عبدالله بن فهد بن إبراهيم الحيد	٢٤	١٤٣٦ هـ
يسير اللقطة	د. منى بنت راجح بن عبدالرحمن الراجح	٢٤	١٤٣٦ هـ
تأجير الرحم حكمه وأثره في الفقه الإسلامي	د. عبد الله بن أحمد الرميح	٢٤	١٤٣٦ هـ
الطبيعة البشرية ومراعاتها في الخطاب الشرعي	د. سعيد بن متعب بن كردم القحطاني	٢٥	١٤٣٦ هـ
الكِتَابُ الوَجيزُ النِّظَام في إظهَارِ مَوَارِدِ الأَحكَام (تَصنيفُ أَبِيَ عَبدِاللّهِ محمَّدِ بنَ سُلَيمَان بنِ سَعَدٍ الكَافِيَجي الحَنَفي)	د. هشام بن محمد بن سليمان السعيد	٢٥	١٤٣٦ هـ

العنوان	الباحث	العدد	التاريخ
نظرية النسبية في دلالة الألفاظ دراسة أصولية نقدية	د. مصطفى بن كرامة الله مخدوم	٢٥	١٤٣٦ هـ
مواضع التكبير في الحج والعمرة	د. عبدالله بن فهد بن إبراهيم الحيد	٢٥	١٤٣٦ هـ
صور بيع الدين بالدين التي انتقض فيها الإجماع	د. عبدالعزيز بن إبراهيم الشبل	٢٥	١٤٣٦ هـ
النظارة على الأوقاف أقسامها وشروطها	د. عبدالرحمن بن عبدالعزيز الجريوي	٢٥	١٤٣٦ هـ
أحكام الرسائل التقنية	د. خلود بنت عبد الرحمن المهيزع	٢٥	١٤٣٦ هـ

تم بحمد الله